





سلسلة بإشراف فاطمة المرنيسي

نشر الفنك

خـالــدة سـعـيــد



المرأة، التحرر، الابداع

نشر الفنك

193، شارع الحسن الثاني ـــ الدارالبيضاء.

مقدمة

مغرب عربي دون نساء
أم
نساء دون مغرب عربي ؟

يقتضي بناء المغرب تجذير مؤسساته في أفق ديمقراطي حيث المساواة امتياز الجميع، وذلك عمل ومهمة منوطان بالمثقفين أساسا. إن أحد أهداف مشروع «المعهد العالمي لتطوير البحث الاقتصادي» كمركز للبحث تابع لجامعة الأمم المتحدة بهلسنكي عاصمة فنلندا، هو تنوير الرأي العامّ حول إمكانية مغرب عربي تتوفر فيه المساواة، بحيث يمكن للأفق الديمقراطي أن يغدو محور التقاء رغم تباين الأوضاع المحلية في المنطلق، وقد اقتنع المركز المذكور بأهمية الفكرة وأتاح لنا فرصة إعداد هذا المشروع.

ليست الديمقراطية في موطنها على شطآننا المغاربية، إنها غريبة وباعثة على استشعار الغربة، وهي تبهر وتخيف كجنية البحر القادمة من بعيد، تتغنى بسيادة الفرد والخيال الخلاق بالنسبة للجميع بما في ذلك النساء. من المؤكد أن

هذا البحر الأبيض المتوسط الإسلامي وكذلك إفريقيا البحرية هذه سيبعثان على الدهشة حين تتوفر المرأة فيهما على كامل إرادتها وخيالها المبدع . ومع ذلك ألا يكمن دور النساء في تعويد الأطفال من كل الأعمار على تجاوز خوفهم والتلاؤم مع الأشياء الخارقة ؟

تلك هي الفكرة التي راودت مجموعة سلسلة «نساء المغارب أفق 2000» على وجه التقريب، إنها رغبة عارمة في إيجاد المغرب العربي لسنة 2000 ، وفي نحته ولو بشكل مصغر خلال لحظة إبداع وتشاور وتحقيق جماعي . ها قد غدا الحلم واقعا، وقد يعود ذلك إلى أن الهدف كان بالغ التواضع : إنتاج مجموعة من الكتب على مستوى المنطقة تتمحور حول مغرب عربي تتوفر فيه المساواة بشتى أشكالها، وتتوجه هذه الكتب بشكل مبسّط إلى الجمهور الواسع - وليس إلى حلقة المطلعين الأبدية - لتعرض عليه معنى انعدام المساواة بين الجنسين في المجال القانوني، وتساعده على رسم أفق الأمل وتخيل استراتيجيات بشأن المستقبل حيث كينونة المرأة لا تلغي السلطة البتة، سلطة الوجود والتفكير الذاتي الهادىء وتلمّس الأشياء ببطىء قصد التعرّف عليها، سلطة الابتعاد عن الصواب كذلك وارتكاب الأخطاء وتحمل تبعاتها، وبالطبع سلطة إعادة تصويب الهدف إذا ما اقتضى الأمر ذلك. ما هي الديمقراطية إذا لم تكن الاعتقاد بأن الآخر مساو لنا، قادر على التفكير منطقيا مثلنا ؟ لو كان قادتنا السياسيون ومشرّعونا الكرام الغارقون في قلاع السلطة قادرين على بذل هذا المجهود البسيط لغدا في الامكان التفكير في الديمقراطية والطموح إليها، وحينها سنشهد إزهار ألف مغرب عربي ممكن بما في ذلك المغرب العربي لسنة 2000.

أن نوجد هذا المغرب وننحته ولو بشكل مصغر في إطار تجربة جماعية لتبادل وجهات النظر والإبداع والحلم الذي غذى منذ البداية فكرة سلسلة «نساء المغارب أفق 2000». ولتذوّق طعم المساواة كان من الضروري أن يعمل الجنسان جنبا إلى جنب، ذلك أن سلسلة حول المرأة تفكّر فيها النساء ويحققنها لن تكون بالجديدة تحت سماء البحر الأبيض المتوسط الإسلامي ، وستفوح منها رائحة الحريم، إضافة إلى أن إبداع النساء في انفصال عن الرجال أو العكس لن يغير شيئا في مغارب قبيلة الأسلاف القائمة في جوهرها على الفصل بين

الجنسين وانعدام المساواة بينهما، إذ أن شرف الرجال فيها يكمن في انفصالهم عن النساء وتشديد الحراسة عليهن فيما بعد. أما اجتماع النساء والرجال وعملهما جنبا إلى جنب وتفكيرهما المشترك في أسباب انعدام المساواة، وتلمّسها معا لرسم أفق الكرامة العليا، كل ذلك يعني قبلا إيجاد المغرب العربي المنبثق من حُلم المساواة بمعجزة، وطرد القبيلة البدائية بفعل هذا التعاون ذاته، ومحو تراتبيتها وتحطيم دعائمها .

فاطمة المرنيسي
فبراير 1991
ترجمة : فاطمة الزهراء ازرويل

الفصل الأول

قاسم أمين : فكر الأنوار

لم يكن قاسم أمين داعية لتحرر المرأة إلا من حيث هو داعية لتحرير الانسان. حين خاض معركة تحرير المرأة، بقرار مصيري، مستضيئا بالعقل والعلم والتاريخ، كان يخوض بوضوح ويقين معركة تحرير العقل والانسان. وبدا له وضع المرأة فاضحا للوضعية الانسانية وتجسيدا لاختلالها؛ وأدرك أن أي إصلاح حقيقي لوضع المرأة سيقتضي إعادة النظر في الوضع الانساني ذاته وفي موقع العقل والعلم من هذا الوضع. كما أن أي إصلاح اجتماعي أو تصحيح للوضعية الانسانية سيقتضي أولا طرح قضية المرأة وتثوير وضعها. وسوف يلح عبر أعماله كلها على ظاهرة التلازم بين الاستبداد وتدني وضع المرأة. ويبقى منطلقه الفكري المحوري أن الانسانية لا تصنف وتكون درجات، وأن الحرية لا يمكن أن تكون حرية للبعض وقيدا للبعض الآخر، وأن الطغيان هو كذلك لا يتجزأ. وقد بين تكرارا بأن المنطق الذي يصدر عنه الكتّاب وأهل الرأي (الديني وغير الديني) في القول بالحجر على حرية النساء، والأسباب التي يبنون عليها أحكامهم للتمييز «هي عين الأسباب التي انتحلتها الحكومات الشرقية لحرمان أبنائها من **حرية القول والكتابة والعمل**، وهي التي أغرت متأخري المسلمين بقفل باب الاجتهاد في التوفيق بين أحكام الدين وحاجات الأمم على اختلاف الأمصار والأعصار (. . .) وهي التي زينت للآباء عندنا أن يستعملوا في تربية أولادهم وسائل القسوة*». فالتذرع

بالقصور والانسانية الناقصة قصة قديمة. والحرية إما أن تكون حرية الانسان أي حرية الرجل والمرأة، وحرية المواطن، كاتبا ذا رأي، ومفكرا، ومجتهدا، ومبدعا، وعاملا، أو لا تكون حرية بل امتيازات.

من هنا أنه اخترق بالمراجعة والتحليل والنقد مظاهر وتصورات ومؤسسات وموروثات، بدءا من بنية السلطة إلى سلطة الفقه وتخلف رجال الدين، وتخلف فهم الدين والشرائع، وعطالة العقل وسلطان العادة، والنظر إلى العمل، وتاريخ الأسرة وظاهرة الرق والتمييز العنصري، والتجمعات البشرية.

كان صدور كتابَيْه «تحرير المرأة» 1899 و«المرأة الجديدة» 1900 أهم الأحداث الثقافية الفكرية التي اختتم بها قرن واستهل قرن. واستقبل كتابه الأول باحتفاء عظيم؛ رحب به العلمانيون والاصلاحيون المعتدلون على السواء؛ ويقول محمد عمارة في وصف الكتاب وما أحدثه صدوره: «أشهر كتاب عربي صدر في عصره. أثار أول معركة فكرية كبرى سببها كتاب منذ مطلع نهضتنا في بداية القرن الماضي»[1]. ومن جهة ثانية قامت ضد الكتاب وصاحبه حملة شعواء شارك فيها المتزمّتون من كل الاتجاهات واستغلها الجهلة أسوأ استغلال. ووقفت السلطة ضد الكاتب[2] وحاصرته الشائعات.

كان قاسم أمين في كتاب «تحرير المرأة» يطرح أكثر الأمور دقة وحساسية وإشكالا، بثقة وهدوء ومنطق وبيان، معليا شأن العقل والعلم، ومنزها الدين في الوقت نفسه. وكان همه في كتابيه أن يبلور مبدأ يلخص دستور الحرية للمرأة والرجل:

1 انظر الدكتور محمد عمارة في مقدمة كتابه: «قاسم أمين، الأعمال الكاملة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976 (ص 130).
وقد اعتمدت في هذه الدراسة نصوص قاسم أمين كما نشرها الدكتور عمارة في الكتاب المذكور.

2 يقول محمد عمارة في عرضه لحياة قاسم أمين: «تصدى لأعتى الموجات وأعنف الأعاصير التي سببها له موقفه من قضية المرأة ودعوته إلى تحريرها. بدءاً من تحريم دخوله إلى قصر الخديوي بعد إصداره (تحرير المرأة)، إلى النقد والتهجم والسباب والاتهامات التي كيلت من أغلب قطاعات الفكر ودوائر الثقافة وجمهرة الكتاب.. إلى سعي فئات وأفراد من العامة والبلهاء والمتعصبين إلى إزعاج حياته الأسرية الهادئة، ظنا منهم أن دعوته إلى تحرير المرأة تبيح لهم اقتحام منزله والطلب إلى زوجته مخالطة من يريد الاختلاط»، مصدر سابق، المقدمة، (ص 26).

إنسان يعقل ويريد ويفعل.

يحضر صَوته العقلاني بين أصوات النهضويين، مميزا عن طوباويات النهضة وأحلامها، فيبدو الأكثر التزاما بالتجريبي الراهن المعيشي، الأكثر التزاما بالوضع الانساني في بعده الموضوعي التاريخي المحدد. من هنا أن أسئلته لا تزال مطروحة، مع أن صوته العادل الجريء لم يعد يُسمع، ولم تأخذ به التيارات الفكرية والأحزاب السياسية، حتى الثورية منها، غُيِّب وراء قضية رغب عن طرحها كثيرون وأرادوا تفاديها. ضحوا بها متوهمين أن هذه التضحية تختصر الطريق إلى المسائل القومية المصرية. أما قاسم أمين فقد ربط «المسائل المصرية بوضعية المرأة حين بين التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة، ورأى ارتقاء المرأة وتحررها شرطا لازما لتحرر الأمة وارتقائها. ورأى أن قضية الانسان لا تتجزأ، وأن خللا جذريا في بنية العلاقات يسمح بنسيان موضوع المرأة وتأجيله، مما يوقع في النظر التجزيئي وفي المساومة، وأن مشروع النهوض لا يكون إلا شاملا متكاملا.

من هنا أنني إذا أتساءل عما يجري اليوم في عالم النساء من تراجع عن المنجزات المحدودة التي حققتها المسيرة النسائية، وما يرتفع من شعارات ترى عكس ما رآه قاسم أمين، ترى قيد المرأة شرطا لتحرر الأمة، واحتجاب المرأة شرطا لمنعة البلاد، وحين أتدبر علاقة ذلك بما يلوح من انهيار على المستوى القومي العامّ، لابد أن أعود إلى قاسم أمين. إنه المفكر الذي رسم في أعماله المواقع الحرجة للصدام بين التيارات الدينية التقليدية، والعلمانية، فيما كان ينظّر للمخاض العسير الذي رافق ويرافق التحول الاجتماعي في تاريخنا الحديث، هذا التحول الذي نعاني بعض فصوله، وفي جحيمه يتخبط نساء ورجال وأطفال للخروج من العطالة والخرافة والرق، إلى العلم والفعالية، إلى الحياة العامة والحرية.

قاسم أمين في زمانه

عاش قاسم أمين أكثر مراحل القرن التاسع عشر اصطخابا. كان زمنه بداية الانتكاسات وخيبة مشروعات محمد علي، زمن صعود الوعي العربي وتأزم الأسئلة حول الموقف من الأتراك والعالم. كان ذلك أواخر حكم إسماعيل، ذلك الحكم الذي بدأ طموحا واعدا متفجرا بالخطط ومشروعات التحديث (بمعنى نقل المدنية الغربية) وانتهى بالافلاس.

عاش قاسم أمين الأفكار التي مهدت لثورة عرابي وشهد انهزام هذه الثورة، وبدء الاستعمار الانكليزي. صدام أفكار وخيارات : إصلاح أم ثورة ؟ العثمانية أم الانفصال ؟ العلمنة أم الدين ؟ الماضي أم حضارة الغرب ؟ ومع أن قاسم أمين انضم إلى مدرسة الاصلاح بزعامة الامام محمد عبده، وشاركه النظر في أن المجتمع لا يرتقي من ظلام الانحطاط إلا بالعلم، آخذا بذلك بخط الاعتدال، إلا أنه في طروحاته انتهى إلى قلب الوضع الفكري التقليدي مؤمنا بسيادة العقل آخذا بطريق العلم وحتمية التطور معلنا أن الكمال في المستقبل.

ولد قاسم أمين عام 1863 في قرية طره بمصر. والده هو محمد أمين الذي كان واليا في كردستان، وترك ولايته بعد ثورة الأكراد على الحكم التركي. أقام في مصر ومنح إقطاعات قرب مدينة دمنهور، وتزوج امرأة مصرية من أسرة كريمة نافذة، والتحق بالجيش المصري وبلغ رتبة أميرلاي.

أمضى قاسم أمين سنوات تعليمه الأولى في الاسكندرية. وبعد تخرجه من المدرسة الابتدائية، انتقل مع أسرته إلى القاهرة حيث التحق بالمدرسة التجهيزية (الثانوية) ودخل قسم اللغة الفرنسية، ثم كلية الحقوق وتخرج فائزا بالدرجة الأولى عام 1881.

اقترب من حلقة جمال الدين الأفغاني واشتغل بالمحاماة لكنه سافر في العام نفسه إلى فرنسا. درس الحقوق في جامعة (مونبيلييه) وأمضى هناك أربع سنوات ثم عاد إلى مصر عام 1885. أثناء هذه المدة وقعت الثورة العرابية التي تأثر قادتها بأفكار الأفغاني. وبفشلها انتقلت العلاقة مع بريطانيا إلى حالة الاستعمار المعلن. ونفي زعماء الثورة العرابية وتشتت رجالاتها. ولما نفي الامام محمد عبده إلى باريس لزمه قاسم أمين وقام بدور الترجمة إلى جانبه.

عاد قاسم أمين إلى القاهرة وعُين بالقضاء، وأظهر في هذا الميدان قدرات خاصة. ولما عين عام 1889 رئيسا للنيابة في بني سُويف بصعيد مصر وجد المجال لممارسة أفكاره المستنيرة في ما يتصل بمفهوم العدل والعقاب والاصلاح. فالعدل عنده، وكما تبين من سياق أعماله، أساسه المعرفة العميقة بواقع المجتمع، معرفة الواقع الفكري وما يحكمه من تصورات وعادات وموروثات، والنظر العميق في الدوافع والأسباب، والتبصر بالأزمات التي تتولد عن التغيرات. كما عاش ممارسة مستنيرة لصلاحيات الحاكم. وإذ كان عقلانيا يحكم العقل في كل شيء اتجه إلى الأخذ بروح القوانين سماوية كانت أم مدنية. وله مواقف مشهودة في كيفية النظر في القوانين إزاء حالات معقدة كمحاكمة النساء والثوار والطلاب المتظاهرين. ففي عام 1891 نقل إلى مدينة طنطا كرئيس للنيابة. وكان الكاتب والخطيب الثائر عبد الله النديم لا يزال متخفيا منذ تسع سنوات بعد فشل ثورة عرابي. وعبد الله النديم من أبرز قادة هذه الثورة. فلما قبض عليه أكرمه قاسم أمين وساعده وتوسط له حتى أطلق سراحه ونفي إلى الشام. وهذا ما كان يقوم به بالنسبة للطلاب الذين يُقبض عليهم في المظاهرات. وغالبا ما كان يخفيهم حتى يحصل لهم على العفو.

وإذْ كان عقلانيا إنساني النزعة فقد رفض الازدواج في النظر إلى الناس : رفض امتياز الأجنبي ورفض دونية المرأة. في عام 1892 نقل إلى محكمة

الاستئناف وارتقى إلى رتبة مستشار، فدعا إلى محاكمة الأجانب في المحاكم المصرية لا الأجنبية، وعـارض المحـاكم الاجنبية التي أوجـدتهـا سلطات الاحتلال لحماية الأجانب من العقاب، ولخلق ازدواجية قضائية تحمي تعديات الأجنبي.

ولما صدر كتاب الدوق الفرنسي داركور وفيه تصوير مشوه لمصر والمصريين رد عليه قاسم أمين بكتاب آخر بالفرنسية محللا مفندا ومبرزا لجوانب الجمال والنبل في بلده وشعبه.

في عام 1898 افتتح معركته الكبرى التي هيأت له تجاربه في القضاء أن يتبصر بجـوانبهـا : فبـدأ ينشر في جريدة المؤيد المقالات التي ستصدر عام 1899 في كتاب «تحرير المرأة».

افتتح المعركة بمقالة عنوانها : «حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية تابعة لحالة الآداب في الأمة» واضعا المسألة مباشرة في مدارها العام. وأعلن أنه يبدأ هذه الدعوة بعد تفكير طويل ويدعو «كل محب للحقيقة» أن يبحث معه «في حالة النساء المصريات». ويقدم هذه الدعوة كرسالة لا يستطيع التراجع عنها، لأنه مدفوع بـ «هذه القوة الغريبة التي تدفع الانسان إلى نشر كل فكرة علمية أو أدبية متى وصلت إلى غاية نموها الطبيعي في عقله، واعتقد أنها تساعد على تقدم أبناء جنسه، ولو تيقن حصول الضرر لشخصه من نشرها.[3]

وأتبع كتاب «تحرير المرأة» بنشر كتاب ثان بعنوان «المرأة الجديدة» وذلك عام 1900 وفي غمرة المعركة ذاتها. وكان في الوقت نفسه يشارك في نشاط الجمعيات، لا سيما الجمعية الخيرية الاسلامية التي بنت المدارس للفقراء.

ومن أهم نشاطاته المشاركة في تأليف لجنة تدعو إلى إنشاء جامعة وطنية مصرية. وقد تولى أمانة سر هذه اللجنة يوم كان سعد زغلول رئيسا لها. ولما تولى سعد زغلول وزارة المعارف صار قاسم أمين رئيسا للجنة. حين نجحت مساعي هذه اللجنة وبدأت مصر تستعد للاحتفال بافتتاح الجامعة المصرية توفي قاسم أمين فجأة في 23 نيسان 1908 ولم يشهد الافتتاح.

3 أنظر، «تحرير المرأة» ص 11، في «قاسم أمين : الأعمال الكاملة».

الوجه الشخصي العائلي لقاسم أمين كان أكثر شاعرية ورقة، وكان مصداقا لكل ما قام به على الصعيد العام. عاش في باريس قصة حب رومنسي لم تنته إلى الزواج وإن ظل يحمل آثارها. وتزوج بعدها بأكثر من عشر سنوات من زينب توفيق ابنـة أمير البحر التركي أمين توفيق الذي كان صديقا لوالده. أنجب ابنتـين وعـاش حياة أسرية هادئـة تتنـاسب مع نبـل روحه وشفافية مشـاعره. كان الجلوس والتحدث إلى زوجته جزءا أساسيا من برامج نهاره الحافل، وخارج أوقات الراحة والطعام والنوم. كان يجلس معها كل يوم من السـاعـة الخـامسـة إلى السابعة مساء، ويمضي بعد ذلك في مكتبته ثلاث ساعات من السابعة إلى العاشرة مساء. وكان يمضي إجازته الصيفية في تركيا مع أسرتـه، في منزل والد زوجته. وعاش في طبعه ومسلكه وصوته وتفكيره مرهفا وعادلا وفنانا.

قاسم أمين مفكرا تاريخيا وعالم اجتماع

ينبغي أن نقرأ نتاج قاسم أمين في إطار الحركة الفكرية العربية التي طرحت إشكالية النهضة وبلورت أسئلتها الأساسية. وتشمل أعماله الأسئلة الأربعة المشتركة بين مفكري النهضة، في القرن التاسع عشر، وهي البحث في علل الانحطاط، ومناقشة الموقف من العلم والحضارة الغربية، والموقف من الدين، والبحث عن العوامل المؤدية إلى النهضة.

دارت أعمال قاسم أمين في معظمها حول تحرير المرأة. وقد ذكرنا أنه لم يعالج هذا الموضوع لذاته، ولا منفصلا عن مشكلات النهضة أو عن الاطار الاجتماعي ـ الحضاري العام. وكتاباته بمجموعها، تقدم نظرة علمية سوسيولوجية تاريخية متكاملة، تتمثل أولا في المنهج الفكري الذي يدرس بموجبه ظاهرة اجتماعية محددة. ذلك أنه يتناول هذه الظاهرة في سياقها التاريخي ومكوّناتها الاقتصادية ـ السياسية وحدودها الدينية من جهة، وفي علاقاتها بالبنى الاجتماعية ـ السياسية ـ الثقافية الحاضرة من جهة ثانية. هذا يعني أنه يطرح المسألة على أساسين:

1 ـ من خلال نظر تاريخي إيجابي (أو تاريخاني كما يصطلح العروي).
2 ـ من ضمن إشكالية الانحطاط / النهضة.

لم يعالج قاسم أمين هذه الأسئلة معالجة نظرية مستقلة. غير أنها كانت تُطرح في كل قضية اجتماعية نظر فيها. وما يستلفت القارىء هو الوضوح الحاد

واليقين الحاسم الذي قارب به هذه المسائل الأربع. كان العلم ومن ثم العقل هو خياره ومعيار الحقيقة لديه. وحيثما أمكن للعلم أن يقول كلمة كان قوله الفصل. العلم يقول كلمته في التاريخ (الطبيعة والانسان). النظر العلمي في الطبيعة والانسان كشف قانون التطور. وهكذا يتبين كيف بدت له إشكالية الانحطاط / النهضة: حيثما غاب العلم أو تخلف كان التطور هابطا وكان الانحطاط. وبالمقابل حيثما ازدهر العلم وسادت مدنية العلم كان النهوض والارتقاء.

لكن ما هو الموقف من الدين في مثل هذه الحالة وما الموقف من الغرب الاستعماري وحضارته؟

ما لا يطوله العلم ولا الاختبار، أي حقائق ما وراء العلم، هذه يسلم بها بتمامها للدين. القسمة هنا واضحة: ما كان من مستوى الحدث التاريخي وواقعا تحت سلطان التطور والتغير تبقى الكلمة فيه للعقل والعلم. التوفيق هنا يذكر بابن رشد بقدر ما يذكر بالوضعيين الفرنسيين. والقسمة التي يقيمها بين مملكة الدين ومملكة العلم تدخله مروحة العلمانيين. فقانون التطور الذي رآه يحكم العالم والمجتمعات، بموجب آلية الصراع أو «المزاحمة العظيمة» هو الذي حتم هذه القسمة، وليس الموقف السلبي من الدين. فالدين بأركانه نظام من الحقائق الثابتة، بينما العلم بقوانينه وأدواته ونتائجه موضوع للاختبار والمراجعة والتغير، أي خاضع لسلطان التطور الحتمي.

كيف سيجيب على السؤال الرابع أي الموقف من الغرب، والغرب يستعمر بلده، والمرحلة ترسم خط ذروة في التوسع الاستعماري الغربي؟

هنا أيضا سيلجأ إلى القسمة. وكما ميز بين الدين الاسلامي (وأي دين) كعالم للثوابت، و«المدنية الاسلامية» عالم المتغيرات، سيميز بين مدنية العلم والغرب السياسي.

صحيح أن فكر قاسم أمين يقدم «منطلقات يقينية» [4]. سلم للدين بعالم الحقائق الثابتة، لكن العالم الذي أعلن سيادة العقل عليه لم يكن قابلا لهذه

4 هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب»، دار النهار للنشر، بيروت 1971. ص 100 ـ 101.

القسمة الحادة. وكان عليه أن يخوض غمارا وعرا لينتزع من حقل الدين قضايا شغلت الفقهاء والعلوم الدينية عبر التاريخ أكثر مما شغلتهم القضايا الايمانية أو «الحقائق الثابتة». في مقدمة هذه القضايا التي استولى عليها رجال الدين بتمامها قضية المرأة وما يتداخل بها من القيم الأخلاقية، ثم شكل الدولة، والزمن المقدس أو سلطة الماضي. ولكي يعيد هذه القضايا أو معظم جوانبها إلى مملكة العلم من مملكة الدين ورجال الدين، كان عليه أن يثبت خضوعها لسلطان التطور وانفعالها بالوقائع التاريخية الملازمة، وتطورها بموجب هذا التلازم. عمليا، كان يقوم بفصل التاريخي المتغير عن الديني الثابت، فبأي منهج اهتدى ليخوض هذا الغمار؟

ملامح منهج

لم يحدد قاسم أمين منهجه نظريا، لكن نستطيع أن نستقرىء مقومات هذا المنهج كما يمارسه في سائر مقالاته. وسوف يتبين لنا أن تفكيره مبني على قاعدة علمية تاريخية ـ اجتماعية متماسكة متكاملة. من هنا كانت أهميته مزدوجة كمفكر تاريخي ـ اجتماعي أولا، وكمصلح اجتماعي ثانيا. ونترسم ملامح منهجه كما يأتي:

1 ـ يتعامل مع الظاهرة الاجتماعية من حيث هي شبيهة بالظاهرة الطبيعية: أي أنها لا يمكن أن تنشأ مصادفة أو تمثل حالة استثنائية. وهي تنشأ وتتطور كما أنها قابلة للزوال أو التحول. يقول في مقدمة كتاب «تحرير المرأة»:

«لِمَ يعتقدُ المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولِمَ يجري على هذا الاعتقاد في عمله، مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان؟ من ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الانسان، وأن عقل الانسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟

المسلمون منتشرون في أطراف الأرض. فهل هم أنفسهم متحدون في العادات وطرق المعاش؟ من ذا الذي يمكنه أن يدعي أن ما يستحسنه عقل السوداني يستحسنه عقل التركي أو الصيني أو الهندي. أو أن عادة من عادات البدوي توافق أهل الحضر، أو يزعم أن عوائد أمة من الأمم، مهما كانت، بقيت جميعها على ما كانت عليه من عهد نشأتها بدون تغيير.

والحقيقة أن لكل أمة في كل مدة من الزمن عوائد وآدابا خاصة بها، موافقة لحالتها العقلية. وان تلك العوائد والآداب تتغير دائما تغيرا غير محسوس تحت سلطان الاقليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية والمذاهب الأدبية والعقائد الدينية والنظامات السياسية وغير ذلك. وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتما أثر يناسبها في العادات والآداب»[5].

2 ـ الظاهرة الاجتماعية هي نتيجة لعوامل معينة تتفاعل في ظروف معينة. وحيث تتوفر مجموع هذه العوامل والظروف يمكن أن تنتج الظاهرة نفسها. وهي تتطور بتغير يطرأ على العوامل التي نجمت عنها، أو على كيفية تفاعل هذه العوامل. كما لا يمكن أن تزول إلا بزوال أسبابها ودواعيها. يقول «متى عرف كيف وُجدت يعرف كيف تزول. فهي لا تتغير أبدا إلا بحال آخر، بمعنى أن إرادة شخص أو مائة، أو إصدار قانون، أو مائة قانون، كل ذلك لا يؤثر فيها بشيء محسوس»[6]. يقول:
«لا يمكن معرفة حال المرأة اليوم إلا بعد معرفة حالها في الماضي. تلك هي قاعدة البحث في المسائل الاجتماعية، فإننا لا يمكننا أن نقف على حقيقة حالنا في أي شأن من شؤوننا إلا بعد استقراء الحوادث الماضية والالمام بالأدوار التي تقلبت فيها، وبعبارة أخرى يلزم أن نعرف من أي نقطة ابتدأنا حتى نعلم إلى أي نقطة نصل»[7].

3 ـ كيف إذن نعرف شروط نشوء الظاهرة وشروط زوالها؟ هنا يستدعي عالمُ الاجتماع المؤرخَ، ويرى لكل مثقف دورا تاريخيا، لأنه يوظف معرفته

5 تحرير المرأة، مصدر سابق، ص 12.
6 «أسباب ونتائج»، في «قاسم أمين: الأعمال الكاملة»، ص 190.
7 «المرأة الجديدة» ص 123.

لنشوء الظاهرة في العمل على التغيير عن طريق تغيير الأسباب. هكذا يقترح أن «يدرس الكتاب المشتغلون بالأحوال العمومية زمانهم درسا تاما» وبذلك «يقفون على كيفية ارتباط حالهم بماضيهم وأخلاقهم وعوائدهم ومعتقداتهم وسياستهم حتى يتبين لهم ما هم عليه بكيفية لا تقبل الشك وأن هذه الأمور إنما هي العلل التي انتجت تلك الحالة، وأن تغييرها لا يكون بالصدفة، وإنما هو بتغيير يحدث في تلك العوامل المؤثرة، إذ السبب والمسبب دائما متلازمان عقلا وعادة متى وجد أحدهما وجد الآخر حتما.

وهذا نظام المولى سبحانه وتعالى في العالم كله، فليس في الكون شيء وجد بلا موجب وسبب، واضح أو خفي، معروف الآن أو يكشفه المستقبل.

وهذا القانون الالهي وإن كان لا يظهر بوضوح تام في علوم الهيئة الاجتماعية كما هو ظاهر في العلوم الطبيعية:

أولا: لأن معارفنا المختصة بالمجتمع الانساني هي في الحقيقة في أول نشأتها وعلى حداثة عهدها.

ثانيا: لأن الحادثة الاجتماعية لا تتكون من سبب واحد بل يشترك في مقدماتها عدة أسباب متنوعة.

ثالثا: لأنها تظهر دائما أنها تحت إرادتنا وأن لنا سلطة في إيجادها وإعدامها وتعديلها.

ولكن يكون من الخطأ الجسيم أن نعتقد أن الجسم الاجتماعي ليس خاضعا لذلك القانون العام كغيره»[8].

كيف «يدرس الكتاب المشتغلون بالأحوال العمومية زمانهم»؟

يتبين من سياق النصوص أنه لابد من مرحلة تأريخ موضوعي تتم بملاحظة الظاهرة وإثبات مواصفاتها، ثم بتتبعها في التاريخ، ويلي ذلك التحليل الذي يربط حاضر الظاهرة بماضيها ملتمسا في الآن عينه مواضع التحول في العوامل المولدة وأثر ذلك في الظاهرة المدروسة. فالتاريخ الموضوعي شرط لاستنباط القوانين، ما دام كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة

8 «أسباب ونتائج» ص 189.

نتائجه[9]، وإن كانت هذه المعرفة قابلة للتجديد والاستئناف، أي لاعادة القراءة والقراءة المعدلة. التاريخ الموضوعي في نظر قاسم أمين، شرط «كي يحصل الكاتب لنفسه رأيا»، يعود بعد ذلك إلى «قياس» هذا الرأي على معيار الواقع الملاحظ. فإذا حصّل لنفسه رأيا «في ما هي حقوق النساء» مثلا، «يجب عليه أن يسوق نظره إلى الوقائع التي تمر أمامه، أعني أن يطبق نظريته على الوقائع ويتصورها في ذهنه منفذة ومعمولا بها في قرية ثم في مدينة، ثم في إقليم، وتتمثل أمامه النساء، في جميع أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن، فيراهن بنات ومتزوجات ومطلقات وأرامل، ويراهن في المدرسة، وفي البيت وفي الغيط، وفي الدكان، وفي الأماكن الصناعية، ويقف على سلوكهن مع أزواجهن وأولادهن وأقاربهن والأجانب، ثم يعرف البلاد التي للنساء فيها شأن غير ما لنسائنا في بلادنا، وكيف يستعملن حقوقهن، والنتائج التي ترتبت على هذا الاستعمال، ويقف على حالة المرأة في الأزمان الخالية والتقلبات التي طرأت عليها»[10]. فإذا توفر له ذلك «لم يتيسر له أن يحكم في المسألة حكما قاطعا، لأنه يعلم أن رأيه قائم على مقدمات ظنية، فلا تكون نتائجها إلا تقريبية، لذلك تراه دائما على طريق البحث»[11].

النتائج التي يتوصل إليها الباحث تشكل في رأي قاسم أمين «قاعدة لعمل مؤقت»، وهذه النتائج تعدل «بحسب ما يقتضيه الحال ويظهره العمل».

نفهم مما تقدم أن النتائج لا تكون علمية (ولو تقريبيا) إلا إذا كانت قائمة على الاستقراء وقابلة للتعميم. ولا يصح تعميمها إلا إذا درست في تجلياتها المتنوعة وعزلت ملابساتها المتغيرة عن مكوناتها أو عناصرها الثابتة.

إذا كان المنهج العلمي يقتضي التجريب، وكان إخضاع نتائج البحث الاجتماعي للتجربة غير ممكن، فإن قاسم أمين يحذو حذو علماء الاجتماع ويقارن بين الاحصاءات في مجتمعات مختلفة، كما نجده بين الحين والحين يقارن تجليات الظاهرة الواحدة في مجتمعات متفاوتة حضاريا، لكنه يستغل

9 عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي» دار التنوير، بيروت 1983 ص 97.

10 «المرأة الجديدة» ص 163.

11 المصدر نفسه ص 163.

بشكل خاص «الاختبار التاريخي»، من حيث أن التاريخ هو خزّان التجارب البشرية.

«فقد علمنا أنه في ابتداء تكون الجمعيات الانسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة أبيها ثم زوجها ثم من بعده أكبر أولادها. وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة، فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها. وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام أن يقتل الآباء بناتهم وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدود. (. . .) وبعض الأمم الآسيوية يعتقد أن المرأة ليس لها روح خالدة، وأنها لا ينبغي أن تعيش بعد زوجها. ومنهم من يقدمها إلى ضيفه إكراما له كما يقدم له أحسن متاع يمتلكه»[12].

5 ـ الظاهرة الاجتماعية جزء من بنيان علائقي كامل: والظواهر مترابطة متفاعلة ينتج بعضها عن بعض، ويؤثر بعضها في بعض. هكذا حين ينظر قاسم أمين إلى وضع المرأة لا يفصله عن مجمل الأوضاع بل يراه بوضوح تابعا لنمط العلاقات العام في مجتمع ما. فحيثما انتظمت العلاقات بموجب عامل القوة وكانت تتبع منحى صاعدا هابطا، أي بين سيد ومسود، وجدنا المرأة تابعة ومستعبدة. هكذا يؤكد على «التلازم» بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد:

«ففي كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق، حط بنفسه وافقدها وجدان الحرية، وبالعكس في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع فيها الرجال بحريتهم السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كليا، وأن لسائل أن يسأل: أي الحالتين أثرت في الأخرى؟ نقول: إنهما متفاعلتان، وأن لكل منهما تأثيرا في مقابلتها، وبعبارة أخرى: إنّ شكل الحكومة يؤثر في الآداب المنزلية والآداب المنزلية تؤثر في الهيئة الاجتماعية.
انظر إلى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه»[13].

12 «تحرير المرأة» ص 14.
13 المرأة الجديدة ص 125 ـ 126.

و«الاختبار التاريخي» يؤيد «التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها». و«هذا يشاهد في الجمعيات الناشئة التي لم تقم على نظامات عمومية، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة، والقوة هي القانون الوحيد الذي تعرفه»[14]. كما يشاهد هذا الانحطاط «في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية لأنها تحكم كذلك بقانون القوة»[15].

هذا الفهم لترابط الظواهر وانتظامها في بنيان علائقي هو الذي جعله يدرك عدم إمكان الاصلاح في مظهر محدد دون أخذ بقية الظواهر بعين الاعتبار والتنبه إلى أن التغيرات الجزئية لا تغني عن الحركة الشاملة. هذا الفهم ذاته هو الذي جعله يدرك طبيعة التخلف وكيف أن «القوانين واللوائح التي توضع لاصلاح حال الأمة تنقلب في حال التّخلف إلى آلة جديدة للفساد»[16].

يقول في المرأة الجديدة:
«ومن الخطأ ما يتوهمه الكثير منا أن الترقي يحصل في بعض شؤون الأمة، ولا يؤثر في سائرها، والصواب أن الترقي لا يكون ترقيا صحيحا إلا إذا وجد منه روح تظهر في جميع شؤون الأمة، جزئيها وكلياتها، حتى إذا شاء باحث أن يحلل جملته وجدها مركبة من جزئيات من الترقي تظهر في المسكن والمطعم والملبس والمباني والطرق والجمعيات والأفراح والمآتم وأساليب التعليم والتربية والتياترات والملاهي، كما تظهر في الصنائع والتجارة والزراعة والعلوم والفنون، وعلى الجملة يجد أثرا للترقي في جميع مظاهر حياتها العقلية والأدبية.

ذلك لأن الحالة العقلية والحالة الأدبية متلازمتان تلازما تاما، بل هما في الحقيقة حالة واحدة، وإنما وضع لهما إسمان بحسب اختلاف الجهة التي ينظر منها إليها، فإن كل معلوم يرد على العقل يفيده معرفة جيدة، ثم هو بهذه الافادة نفسها يدخل في نظام سلوكنا، ولو كان العلم قاصرا على المعرفة فقط وليس له أثر في العمل لفقد معظم أهميته إن لم نقل كلها»[17].

14 تحرير المرأة ص 14.
15 المصدر نفسه ص 14.
16 المصدر نفسه ص 13.
17 المرأة الجديدة ص 218 ـ 219.

6 ـ يتبنى قاسم أمين نظرية داروين في التطور، فهو يرى التطور «سنة الله في خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة» كما رأى التقدم حسب قانون التطور نحو الكمال هو «القانون الذي يسود حركة الكون كله».

«فأي زمن من الأزمان السابقة كان متنزها عن العيوب حتى يصح أن يقال إنّه (نموذج الكمال البشري) ؟ الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي، بل إن أراد الله أن يمن به على عباده فلا يكون إلا في المستقبل البعيد جدا»[18].

7 ـ تكشف هذه النزعة التطورية عن نظر تاريخي يفترق عن النظر الذي غلب على أوساط المصلحين والمثقفين في القرن التاسع عشر، الذين تراوحوا بين تقليديين يرون الكمال في الماضي ويعتبرون التاريخ تضييعا للحقيقة[19] ومفكرين قوميين يرون التاريخ مسرحا لتجلي الزمان الأول (زمان الماهية ـ زمان الكمون) فيكون التاريخ هنا هو الزمان الثاني، زمان العبور إلى الفعل[20]. أما نظر قاسم أمين فيتفق مع النظرة التاريخية الوضعية (بحسب تسمية قسطنطين زريق في «نحن والتاريخ») أو تلك النظرة التي ترى التاريخ عملية تطور مستمر، وتؤكد على إيجابية الحدث التاريخي كما يقدمها العروي، بمعنى أن «الظواهر والأعمال تحدد ظواهر وأعمالا أخرى وتبقى العلاقة قائمة»[21].

8 ـ يؤدي هذا إلى القول بأن خيارات الحاضر، وإن كانت محكومة بمعرفة الماضي فإنها تتحكم بصورة المستقبل. وهذا منطلق النظرة الاصلاحية التربوية عند قاسم أمين ومن هنا أن المفكر التاريخي عنده شرط لعالم الاجتماع، وبدون هذا التكامل لا ترى قاعدة مكينة للاصلاح الاجتماعي.
«إذا أمكننا أن نأخذ تلك الأهبة كان من أهم ما يجب علينا أن نلتفت إليه التمدن الاسلامي القديم ونرجع إليه، ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي

18 المرأة الجديدة ص 208.

19 عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، مصدر سابق ص 83 ـ 85.

20 وضاح شراره «المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث» معهد الانماء العربي بيروت 1977 ص 218.

21 العروي، مصدر سابق، ص 91 ـ 93.

مثال ما كان فيه سواء بسواء، بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الاسلامية وأسباب انحطاطها، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفي ما يستقبل من الزمان»[22].

فكيف تتطور الظواهر الاجتماعية ؟ وبموجب أي آلية ؟

الصراع من أجل البقاء

يمضي قاسم أمين شوطا آخر في تبني نظرية داروين، ويقول بالصراع من أجل البقاء. وعلى نظرية الصراع هذه يبني فهمه لآلية التطور. لكن أي صراع وبأية وسائل وعلى أي مستوى وفي أية ميادين، وكيف يحقق هذا الصراع البقاء ؟.

يشير قاسم أمين إلى «اختبار تاريخي» راهن و«مزاحمة عظيمة» معينة محددة شهد بعضا من أهم فصولها. تتمثل هذه « المزاحمة العظيمة» في حركة التوسع الاستعماري وتسابق الدول التي تسلحت بالعلم ومنجزاته لاستغلال خيرات البلدان التي أعجزها الجهل.

«فإن صادفوا أمة كأمتنا، دخل فيها نوع من المدنية من قبل، ولها ماض ودين وشرائع وأخلاق وعوائد وشيء من النظامات الابتدائية، خالطوا أهلها وتعاملوا معهم وعاشروهم بالمعروف، لكن لا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا يدهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالا وعقلا وعرفانا وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها. هذا ما سماه «داروين» قانون التزاحم في الحياة، فطرة الله التي فطر عليها جميع الأنواع وأودعها لها لتعدها إلى الرقي في درجات الكمال، فما ضعف منها عند التزاحم عن مغالبة منازعه اضمحل ونبذه الوجود إلى خفاء العدم، وما قوي عند التغالب أظفره الله بالنصر المبين، فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع

22 المرأة الجديدة، ص 203 ـ 204.

كانت، خصوصا تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها.

فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مآخذهم وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وأرضها أبر بها منها بالغريب عنها، وأبناؤها أقدر على المعيشة فيها»[23].

تغيير العوامل المؤثرة أو تغليب العلم

ينقل قاسم أمين ظاهرة الصراع هذه إلى ميدان آخر، فيرى أنها لا تقتصر على التنافس بين الشعوب، بل إن صراعا يتم داخل الثقافة الواحدة، بين محورين أو أكثر من محاورها أو بين بعض مظاهرها. ونتيجة هذا الصراع هي التي تحدد منحى التغير. فإذا تراجع المحور المتحرك القابل للنمو والتطور أصيبت الثقافة بالجمود، وإذا تغلب احتفظت بالحيوية فنمت وتطورت. بهذه الصورة يفسر الجمود الذي طرأ على حياة المسلمين. يقول إن المدنية الاسلامية قامت على أساسين، أساس ديني وأساس علمي. ولكن لما كانت حركة الفقه قد نشطت نشاطا عظيما وكان العلم في بدايته ولم يؤيد بعد بالتجارب والانجازات الملموسة «كانت قوته ضعيفة بجانب قوة الدين، فتغلب الفقهاء على رجال العلم، ووضعوهم تحت مراقبتهم، وزجوا بأنفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها. وحيث انهم لم يأتوا إليها من بابها، ولم يجهدوا أنفسهم في فهمها، أخذوا يؤولون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب العلمية، وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه . . . وانتهى بهم (بالناس) الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها باطلة إلا العلوم الدينية. بل غلوا في دينهم . . . حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها أنها لابد أن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، فقرروا

23 تحرير المرأة ص 70.

أنّ ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه»[24].

ثم يعرض قاسم أمين هذه النظرية على معيار العلم ويمتحن مصداقيتها «بالاختبار التاريخي» والمقارنة، فيقارن السياق الذي عرضه بما حصل في البلدان الأوروبية ويرى أن هذه البلدان التي أخذت العلم عن العرب قد دفعت به قدما في اتجاه التجريب وطورته فنما نموا متسارعا، حتى شكلت الحركة العلمية بنيانا مكينا لا يمكن لرجال الدين هدمه. وهكذا تغلب أهل العلم على أهل الدين؛ وسر الحيوية التي حققت النهضة الأوروبية ناتج عن غلبة عنصر البحث والكشف والاستقصاء والتجاوز الدائم على عنصر قصارى همه الاهتداء إلى أدق الطرق للتقيد بالأصول ومضمون النصوص.

وإذا تحركنا وفق منطق الكاتب الذي يرى أن تغيير الأوضاع الاجتماعية يتم نتيجة «تغيير العوامل المؤثرة» بات علينا أن نستنتج أنه يقول بضرورة تغليب أهل العلم على أهل الدين للتخلص من الجمود.

التراكم والفائض

هكذا يبدو أنه يقيم آلية التطور على تغير في نسق انتظام الظواهر ضمن البنيان العلائقي العام. وهذا التغير مرتبط، بدوره، بما يمكن أن نسميه استنادا إلى عباراته «التراكم» أو «الفائض»، أو نسميه بالاصطلاح المعروف اليوم «الكم» الذي يتحول إلى «كيف». تتبدى لنا هذه النظرة، في تحليل قاسم أمين للنهضة الأوروبية والنظر إليها كنتيجة لتكاثر في الأبحاث العلمية أدى إلى تسارع حركة العلوم واعتماد بعضها على بعض، وانتقال انضباطية البحث العلمي وما يقتضيه من أمانة للحقيقة إلى ميادين مختلفة. ويبين كيف أن طريق البحث تقود إلى الاكتشاف. «فالاختراع يعبر عن مستوى متقدم من التعليم، وخاصة من التجريب. إنه يولد من تراكم الملاحظات خلال عدة أجيال». «وكذلك فإن إبداع الفكر لا يفيض في أمة إلا إذا كان وراءها ماض طويل من التعليم».

24 المرأة الجديدة ص 204.

وسوف نرى، لدى الكلام على أفكاره الاصلاحية، كيف ينطلق من هذا الفهم لآلية التطور، ويرى التربية أو النشر الواسع والمعمق والتجريبي للعلم ومبادئه (أي «الكم») هو الذي يمكن أن ينتج الفائض (أو «الكيف») الذي يحقق النهضة.

منطلقات الاصلاح

الكمال قائم في المستقبل :

هذا الايمان بحتمية التطور، وبمنحى التطور نحو الكمال تنتج عنه نتائج، في طليعتها أن الكمال قائم في المستقبل لا في الماضي، وهذه نتيجة تناقض الفكر الغالب يوم ذاك، كما تناقض المبادىء التي انطلقت منها الحركات الدينية الاصلاحية في القرن التاسع عشر. يقول :

«من أغرب ما اعتاد عليه العقل الانساني أن يظن أن العصر الذي هو فيه احط منزلة في الكمال من العصر الذي سبقه»[25]، ويرد ذلك إلى نوع من البنوة التي تستمر فلا تبلغ النضج، وإلى نوع من الأبوة التي تسحق الابن وتستمر فيه ثم يناقش هذا الاعتقاد ويفنده منطقيا فيقول : «لو صح ما يزعمون لكان أكمل إنسان هو أول من وجد من نوعه، ولاستمر النقص عصرا بعد عصر إلى هذا اليوم»[26].

نقد السلطة الدينية :

وإذا كان الكمال، كما يرى، قائما في المستقبل لا في الماضي، فهذا يعني إسقاط العصمة عن هذا الماضي، والنظر إلى أمجاده كمرحلة في سلسلة من

25 المرأة الجديدة ص 208.
26 المصدر نفسه ص 207.

المراحل تتكامل في اتجاه المستقبل. وهذا بدوره يتيح المجال لنقد الماضي وإعادة فحص منجزاته.

ويسوق الكاتب الأدلة التاريخية والحجج المنطقية لينفي عصمة الماضي وكماله. يقول: «فإذا كان التمدن الاسلامي بدأ وانتهى قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلوم، كما بيناه، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان نموذج الكمال البشري؟»[27] وواضح أنه يعتبر التقدم العلمي معيارا. وبما أن هذا التقدم لا يتوقف فإن الكمال موطنه المستقبل البعيد لا الماضي، أي ماض. فإذا كان القائلون بكمال الماضي يعتمدون معيارا آخر أساسيا كالنظام السياسي أو نظام الخلافة، فلابد للكاتب من أن يعيد النظر في الأمر. وها هو يذهب إلى حد تناول الخلافة بالنقد لأن السلطة كانت تجتمع في شخص واحد ولم تكن مقيدة بمؤسسات دستورية تُلزم الخليفة بالعودة إلى نصوص الشريعة.

«وأما من جهة النظامات السياسية فلأننا مهما دققنا البحث في التاريخ لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاما، فإن شكل حكومتهم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد، يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين. فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم حسب إرادتهم، فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الامكان، وإن كانوا غير عادلين خرجوا من حدود العدالة وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة»[28].

«ربما يقال: أن هذا الخليفة كان يولى بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب الذي هو صاحب الأمر. ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية، أما في الحقيقة فالخليفة وحده هو صاحب الأمر، يدير مصالح الأمة مستبدا برأيه ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحدا في أمره»[29].

27 المصدر نفسه ص 205.
28 المصدر نفسه ص 206.
29 المصدر نفسه ص 206.

«تجردت الجمعيات الاسلامية على اختلاف الأزمان والأماكن من النظامات السياسية التي تحدد حقوق الحاكم والمحكوم، وتخول للمحكومين مطالبة الحاكمين بالوقوف عند الحدود المقررة لهم بمقتضى الشريعة والنظام. بل أخذت حكومتها الشكل الاستبدادي دائما، فكان لسلطانهم وأعوانه سلطة مطلقة، فحكموا كيف شاؤوا بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة، وأداروا مصالح الرعية بدون أن يكون لها صوت فيها».

«نعم إن كان الحاكم صغيرا أو كبيرا ملزم باتباع العدل واجتناب الظلم، لكن من المجرب أن السلطة غير المحدودة تغري بسوء الاستعمال إذا لم تجد حدا تقف أمامه ورأيا يناقشها وهيئة تراقبها. ولهذا مضت القرون على الأمم الاسلامية وهي تحكم حكم الاستبداد المطلق، وأساء حكامها في التصرف، وبالغوا في اتباع أهوائهم، واللعب بشؤون الرعية. بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة. ولا يستثنى منهم إلا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة إلى غالبهم»[30].

هكذا نرى قاسم أمين يخضع الظواهر الاجتماعية والقيم والموروثات والمفهومات الأخلاقية للنظر العقلي، آلة العلم، ويجعلها موضع بحث وإعادة نظر. فهو يرى أنه «من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة. وإن أحوال الانسان مهما اختلفت، وسواء كانت مادية أو أدبية، خاضعة لسلطة العلم»[31].

هذا يحدد موقف قاسم أمين الواضح من العلم.

التوفيق بين العلم والدين

ثم إن قاسم أمين الذي يعالج موضوعاته معالجة علمية، يحرص باستمرار على أن تكون نتائجه مقبولة من وجهة النظر الدينية، فلا يقع في تناقض مع الدين ولا ترتفع في وجه دعوته الاعتراضات التقليدية متذرعة بالدين. إنه يحيل باستمرار إلى النتائج العلمية والاحصائيات والاختبار التاريخي، ويحاكم

30 «تحرير المرأة» ص 16.
31 «المرأة الجديدة» ص 209.

كل شيء بأسلوب منطقي برهاني، كما أنه يحيل في الوقت نفسه، وأحيانا بالقدر نفسه، إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وإذا نظرنا إلى سياق الاحالات والاستشهادات بمجموعها، وإلى كيفية تقديمه للآيات القرآنية، عثرنا لديه على ملامح نظرة قائمة على التوفيق بين العلم والدين، والأصح أن نقول توكيد التوافق بين العلم والدين نتيجة النظر العقلي إلى الدين وهو توافق غيّبه، في نظره، جهل رجال الدين ومحاربتهم الاشتغال بالأمور العقلية. وتبدو لنا خطوط هذه النظرة التوفيقية كما يلي :

1 ـ ينطلق الكاتب من موقف قبلي ونظر كلي، يرى الكون بنظامه وأسراره التي يكشف العلماء بعضا منها، بديعة الخالق. وكل بحث يكشف للناس أسرار هذه البديعة هو نوع من العبادة. ومن واجب المؤمن الحقيقي أن يتعرف إلى هذا النظام بواسطة العقل الذي منحه الله لهذه الغاية. بل إن العبادة لا تكتمل بدون ذلك. لأن المتعبد الجاهل يشبه شخصا يهدى إليه كتاب رائع فيعجب بشكله الخارجي ويمتدحه دون أن يعرف مضمونه. والمديح الحقيقي الصادق (أي التسبيح) لا يكون دون معرفة.[32]

2 ـ نهج نهج ابن رشد، لكن حيثما اقتضى البحث ذلك، في التدليل على التوافق بين أحكام العقل وأحكام الدين، بين العقل ومضمون الوحي، ويستشهد بالآيات نفسها التي استشهد بها ابن رشد، أي تلك التي تدعو إلى التبصر والاعتبار والنظر والتمييز. كما ضمن مقالاته مقاطع من عبارات الامام محمد عبده واستشهد بكثير من الآيات التي استشهد بها الامام. يقول نقلا عنه «صرح في وصف أهل الحق بأنهم (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) فوصفهم بالتمييز بين ما يقال (. . .) ليأخذوا بما عرفوا حسنه ويطرحوا ما لم يتبينوا صحته ونفعه».[33]

ومن الأحاديث التي يستشهد بها «العلماء ورثة الأنبياء» و«حبر العلماء كدم الشهداء»، «اطلبوا العلم ولو في الصين»، «فضل العالم على المتعبد سبعون مرة»، «طلب العلم فرض على كل مسلم أطلبه حتى من فم الوثني»، «الدين هو العقل» وهو ما أجاب به الرسول عن سؤال يطلب تحديد معنى الدين.

32 وهو بهذا القول يستشهد بسبنسر، أنظر، «المرأة الجديدة» ص 218.
33 «تحرير المرأة» ص 75، والآية الكريمة من سورة الزمر : 18.

2 ـ اتبع خطى الأفغاني والامام محمد عبده فميز بين الأصل القرآني ونصوص الأحاديث، من جهة، وبين مجموع الاجتهادات والتطبيقات التي تشكل «المدنية الاسلامية» وتاريخ الفكر الاسلامي، من جهة ثانية. وإذا كانت النصوص الأولى ثابتة مطلقة، فإن الاجتهادات والتطبيقات تاريخية، متأثرة بعوامل عديدة كالظروف المعيشية والمستوى الثقافي، واختلاط الشعوب. . ويستدل على ذلك باختلاف العادات والممارسات بين بلد إسلامي وآخر.

«إذا توهم بعض القراء أن ما ورد في كتب الفقهاء من استحسان عدم كشف وجه المرأة وعدم مخالطتها بالرجال دفعا للفتنة هو من الأحكام الدينية التي لا يجوز تغييرها فنقول : أن هذا الاعتراض مردود بأن الأحكام الشرعية جاءت في الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق، ووكلت فهم الجزئيات إلى أنظار المكلفين، ووضعتها تحت تصرفهم واجتهادهم، وعلى هذا جرى العمل بعد وفاة النبي ﷺ بين أصحابه وأتباعه.

ألا ترى أن القرآن لم يبين أهم الفروض، مثل أحكام الصلاة ومواقيتها وركوعها وسجودها، ولا مقادير الزكاة وأوقاتها، ولا مناسك الحج، وأن السنة هي التي رسمت جميع الأحكام مجملة، ثم جاء المجتهدون ففصلوا أحكامها وقرروا فروعها ؟

على هذا النمط تألفت شريعتنا، من فروع كلها راجعة إلى أصل واحد. فالشريعة الاسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، (. . .).

يتبين من ذلك أن لنا في مأكلنا ومشربنا وجميع شؤون حياتنا العمومية والخصوصية الحق في أن نتخير ما يليق بنا ويتفق مع مصالحنا بشرط أن لا نخرج عن تلك الحدود العامة التي أشرنا إليها.

أما التزامنا بما وجدنا عليه آباءنا، وعدم الخروج عن الدائرة التي رسموها لأنفسهم، فهو القضاء على الأمة الاسلامية بجمود القرائح وتقييد الأرجل وغل الأيدي عن كل عمل تحفظ به كونها وتدافع به عن وجودها وتتقدم به في سبيل سعادتها، بل قد يكون قضاء عليها بالمحو والاضمحلال.»[34]

34 «تحرير المرأة» ص 111 ـ 112.

4 ـ إذا كان ابن رشد قد شكك في إمكان التثبت من الاجماع وأكد بدوره القول بثواب المجتهد حتى لو أخطأ وذلك إعلاء لآلية الاحتكام إلى العقل، فإن قاسم أمين، وفي تمييزه بين النصوص الدينية الثابتة و«المدنية الاسلامية» التاريخية القابلة للتغير، وفي ربطه فهم الشريعة بظروف الناس المعيشية ومستواهم الثقافي، قد أكد على آلية التطور ومبدأ التطور والاحتكام إلى الظروف التاريخية والاكتشافات العلمية. . ففي كل ما كتبه حول الدين والاصلاح والتربية والعلم والاقتصاد وقضايا المرأة عبر ذلك كله، تبدو حركة التطور المبدأ الأساسي الناظم للكون والتجمعات البشرية بكل ما يقوم فيها من قوانين وعلائق وأخلاقيات. وهو يعتبر هذا المبدأ سنة الله في خلقه[35].

وقد رأى مشكلة التناقض بين العلم والدين مشكلة مصطنعة منشؤها كما يقول «تعصب أهل الدين، وغرور أهل العلم» إذ «الآن وغدا يشتغل عقل الانسان بالعلم، أي بمعرفة الحوادث الثابتة، ولا يمنعه ذلك من التفكر في المجهول الذي يحيط بها من كل طرف، هذا المجهول الذي كان ويكون بعد الذي لا قرار له ولا حد لا في الزمان ولا في المكان هو دائرة اختصاص الدين»[36].

35 «تحرير المرأة» ص 70.
36 المصدر نفسه

مضمون الاصلاح

في ضوء ما تقدم، ما السبيل إلى إعادة سلطة العقل والعلم والقضاء على الجمود؟ أو كيف يحيل قاسم أمين فهمه لآلية التطور إلى آلية للاصلاح؟ أي كيف وأين تتحول منطلقاته المبدأية إلى خطوات عملية؟

في الكتب الثلاثة «أسباب ونتائج» و«تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» يبسط قاسم أمين بشكل مبثوث مبعثر لكن واضح متبلور منهجه الاصلاحي، ويتألف من أركان ثلاثة: البرنامج أو الحركة، الميدان، الفاعل أو المحرك. وتتمثل هذه الأركان بالتربية، والعمل، والمرأة المتحررة.

هذه الأركان متلازمة متداخلة لا وجود لأحدها بدون الآخر فلا حركة ولا برنامج بلا ميدان وممارسة، ولا حركة بلا متحرك فاعل والعكس صحيح.

1 ـ التربية:

التربية هي نوع من برمجة التطور وتحويله إلى تقدم أو تسريع خطاه. التربية هي حركة النهوض، في الجماعة وفي الفرد، نهوضا متفاعلا متكاملا. إنها العملية التي تحقق الوصول إلى أفراد الشعب جميعا وتسمح بالتدخل في مسار التطور وتسريع إيقاعه. وبديهي أن قاسم أمين يشارك سبنسر الرأي بأن التربية لا تعني جعل الانسان مستودعا لمعارف الآخرين وإنما هي «تنمية القوى المودعة في الانسان».

كما يقول : «التربية ليست ذلك الشيء البسيط الذي يفهمه عامة الناس حيث يتصورون أنها عبارة عن تخزين كمية من المعارف المقررة في «بروجرامات» المدارس ثم امتحان ثم شهادة ليس بعدها إلا البطالة والجمود، وإنما التربية هي العمل المستمر الذي تتوسل به النفس إلى طلب الكمال من كل وجوهه. وهذا العمل لابد منه في جميع أدوار الحياة حيث يبتدىء من يوم الولادة ولا ينتهي إلا بالموت»[37].

بل يذهب قاسم أمين إلى أبعد من ذلك فيرى أن التقدم الهائل الذي حققته البشرية عملية تربية شاسعة بدأت مع ولادة الانسان ولا تتوقف إلا بتوقفه. التربية في نظر قاسم أمين تصبح مكافئة للتقدم والعلو على النفس. يقول في كتاب «أسباب ونتائج» في مقالة عنوانها «التربية» :
«التربية، بوجه عام، هي : تنمية القوى المودعة في الانسان الناطق أو الحيوان الأعجم».

وقد مارس الانسان وظيفة التربية لنفسه وفي كل شيء وقع تحت تصرفه حتى وصل إلى نتائج تشبه المعجزات.

ففي النباتات مزج الألوان وعظم الحجم وحسن النوع ونسخ هيئته التي فطر عليها. وفي الحيوانات قد استأنسها واستخدمها وعلمها واستولد من الأنواع المختلفة أنواعا جديدة.

ولكن أكبر شيء يحق للانسان المباهاة به والافتخار، بل والاعجاب والزهو، هو تربيته نفسه.

ولو رجعنا بالفكر القهقرى سائرين في الطريق الطويل الصعب الوعر الذي قطعه الانسان من أول خلقته، وتخيلناه في ذهننا من مبدئه إلى المحطة التي وصل إليها الآن، لشعرنا بدوار عظيم أشبه بالدوار الذي يستولي على الدماغ ويستهوي بحواس أحدنا إذا وجد نفسه فجأة على محل شاهق جدا وألقى ببصره إلى هاوية سحيقة كذلك. وقد يتيه العقل ويذهب إذا تخيل الانسان الحالة التي يُنتظر أن يرقى إليها النوع البشري على القياس السابق

37 «تحرير المرأة» ص 57.

بعد نحو ألف عام أو ألفين، لأن هذا التغير والتحول، بل الحركة المستمرة إلى جهة الترقي، هي قانون الحياة الانسانية التي خلقها الله ووهبها أعظم وسائل الارتقاء. وبهذا القانون خرج الانسان من المعيشة البهيمية.

وها هو الانسان لم يزل يتمشى صاعدا مرتقيا متنقلا من دور إلى دور حتى وصل إلى هذه المدنية الجميلة التي جعلته حقيقة سيد الكون وأشرف المخلوقات، وسيستمر كذلك بإذن الله إلى حد لا يعلمه إلا هو.

وهذه المرتبة العالية لم ينلها الانسان إلا بتربية نفسه، فلا غروَ إن صارت التربية عند الأمم المقدرة لها حق قدرها صاحبة المكان الأول في النفوس، معتبرة إياها عماد حياتها»[38].

التربية بهذا المنظار الحضاري المتحرك استنفار لطاقات الانسان وتجييش للمجتمع في حركة دائبة، حركة تعقل أو تفكر وبحث وتجريب. فهو لا يكف عن تكرار كلمتين كلما سمحت المناسبة : الاختبار والتجريب.

2 ـ العمل :

إذا كان قاسم أمين يلح في تصوره للتربية على مبدأي الاختبار والتجريب فإنه يربط التربية وبشكل واضح بالعمل. بل العمل هو ميدان هذه التربية. إنه الممارسة التي لا قيام للتربية بدونها. وعبر العمل يكون الاختبار والتثمير والتحقق. وبالعمل والممارسة يتحقق «التراكم» بحسب تعبيره أو الكم الذي يحرك آلية التطور في تحول إلى «كيف». فالعمل هو الحيز الذي تتفتح فيه طاقات الانسان ومن خلاله تنمو ملكاته. وبالعمل أو «الكسب» كما يسميه أحيانا يتم تطور الفرد. ويبلغ تقديره للعمل حدا جعله يعزو تخلف المرأة وضمور ملكاتها إلى حجبها عن ميادين الكسب.

«فالتجارب هي أساس العلم والأدب الحقيقي، والحجاب مانع للمرأة من ورود هذا المنبع النفيس، لأن المرأة التي تعيش مسجونة في بيتها، ولا تبصر العالم إلا من نوافذ الجدران أو من بين أستار العربة، ولا تمشي إلا وهي كما

38 «أسباب ونتائج» ص 209.

قال الأمير علي القاضي : «ملتفة بكفن» ، لا يمكن أن تكون إنسانا حيا شاعرا خبيرا بأحوال الناس ، قادرا على أن يعيش بينهم»[39] .

للعمل هنا ثلاثة أبعاد أو أدوار، دور أول هو تكوين الفرد وتنمية طاقاته الانتاجية الابداعية ومن ثم تحقيق ارتقائه وتجاوزه لذاته ، ودور اقتصادي وطني يغني مستوى الانتاج ويرفع قدرات الشعب والدولة على التخطيط والتقدم ، على التحرك والتحكم بأمورها أو تحقيق السبق في «المزاحمة العظيمة» الدائرة بينها وبين المستعمر ؛ وبهذا المعنى كتب مقالة بعنوان «أعطني مالية حسنة أعطك سياسة حسنة »[40] . ودور ثالث هو دور حضاري إنساني تتحقق فيه التربية بمعنى التقدم التاريخي للبشرية كما رأينا في مقالته حول «التربية» .

ولا شك أننا نقرأ في ثنايا مقالاته حول العمل والتجارة ما يكشف عن نزعة ليبرالية ويبين لقاءه ببعض القيم التي كانت في أساس صعود البورجوازية الأوروبية يوم صارت الفاعلية شعار الانسان الجديد «الانسان الصانع» الذي يحول العالم ،[41] وصار العمل أداته السحرية لتغيير هذا العالم بعد أن كان النبلاء يعتبرون العمل مشينا . ففي كتاب أسباب ونتائج «ينتقد قاسم أمين الانصراف عن المهن الحرة ، ويدعو إلى المبادرة الفردية وتثمير الأموال عن طريق المشروعات والشركات . ويعيد الاعتبار في الكتاب المذكور لمهنة التجارة ويجدها أشرف من الوظيفة الحكومية . غير أننا في هذا كله ينبغي أن نرى أكثر من مجرد نظرات اقتصادية . لقد كان قاسم أمين ، في كل ما كتبه وحققه ، يعيد النظر في الراسخ من القيم والمصطلحات . يعيد النظر جذريا في قيم مجتمع تراتبي هرمي ، الشرف فيه مستمد من رأس الهرم أو رأس السلطة . لقد كان يطعن في قيم عصر فيه يستمد الشرف والجاه من السلطة والارتباط بها وما توزعه من القاب ومراتب . وكان يبشر بقيم مخالفة ، قيم تجد الشرف مستمدا من العمل والسعي والفاعلية ، وتجد الشرف حصيلة سعي الفرد وتعاليه على ذاته . واضح أن مبدأ حرية المبادرة وفرديتها هنا ، و«حرية العمل وحرية المرور»

39 «المرأة الجديدة» ص 212 ـ 213 .

40 «أسباب ونتائج» ص 191 .

41 أنظر أرنست بلوخ ، «فلسفة عصر النهضة» ترجمه وقدم له وشرحه وعلق عليه الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1980 .

هناك مدخلان متشابهان لعملية تحول في القيم والوعي ، (وطبعا في شكل الانتاج وعلاقات الانتاج) .

هذه النظرة إلى العمل مرتبطة بتبني مدنية العلم ، التي اتخذت شكل مدنية الانتاج ، كما أنه مؤشر لتحول (وإن كان بطيئا) من مرحلة الاقطاع الزراعي والاقطاع العسكري ـ الأميري إلى بدايات تكون الانتاج الفردي (البورجوازي) .

3 ـ المـرأة :

إذا كان العمل هو الحيز الذي تكتمل فيه التربية ، فإن هذه التربية لابد أن تبدأ بما يعده قاسم أمين ، الخلية الاجتماعية الأولى ، التي هي العائلة ، يقول : «فإصلاح الانسان لا يكون إلا بالتربية ، والتربية لا تكون إلا بالعائلة ، ولهذا اعتبرت العائلة أساس كل جامعة» . و«الأولاد هم صناعة الوالدين ، والأمهات لهن النصيب الأوفر في هذه الصناعة» . وبما أن التربية ، كما مر معنا ليست مجرد التعليم الذي يتلقاه الناشيء في المدرسة ، بل هي تعهد القوى والملكات الكامنة في الانسان وتنميتها ، وتكوين المفهومات الأولى ، وهذا كله يبدأ في الطفولة المبكرة ، وفي البيئة التي ينشأ فيها الطفل ، تبين أن المربي الأول والأكثر فعالية هو الأم :

«ذلك لأن كل حال اجتماعية لا يمكن تغييرها إلا إذا وجهت التربية نحو التغيير المطلوب ، ولأنه لا يكفي في الاصلاح ، مهما كان موضوعه ، مجرد الحاجة إليه ، ولا أمر تصدره الحكومة بحمل الناس عليه ، ولا خطبة تلقى على مسامعهم لترغيبهم فيه ، ولا كتب تؤلف في بيان منافعه ولا مقالات تنشر لشرح مزاياه . فإن هذه الأمور كلها لا أثر لها إلا في إرشاد الأمة وتنبيهها إلى سوء حالها ، ولكنها ليست من الوسائل التي تغير الأمم وتحولها من حال إلى حال لأن كل تغيير في الأمم إنما يكون نتيجة لمجموع فضائل وصفات وأخلاق وعادات لا تتولد في النفوس ولا تتمكن منها إلا بالتربية ، أي بواسطة المرأة»[42] .

42 «المرأة الجديدة» ص 223 .

وليست المسألة مسألة فضائل وعادات بالمعنى الشائع المألوف في الكلام اليومي، وإنما هي فضائل عقلية وعلمية واجتماعية بالقدر نفسه. ويتضح تصوره لدور المرأة في مجمل ما كتب في هذه العبارة البالغة الدلالة : «**ولست مبالغا إن قلت إن ما أقامه التمدن الحديث من البناء الشامخ وما وضعه من الأصول الثابتة إنما شيد على حجر أساسي واحد هو المرأة**»[43].

لابد لنا هنا من بعض التحفظات أوجزها في ملاحظتين :

الملاحظة الأولى : هي أن المرأة تحضر في منهج قاسم أمين الاصلاحي حضورا تطغى عليه الوظيفة وإن لم تستهلكه. وهو يراوح بين موقفين : تارة يشدد على إنسانية المرأة ورفض النظر المزدوج إلى الانسان. وتارة يتكلم على المرأة ببعدها الوظيفي البيولوجي أي الأمومي. وألخص توضيح ذلك بخمسة أمور :

أولها : أن قاسم أمين يولي الأسرة اهتمامه الكبير، وفي إطار الأسرة يحضر الرجل والمرأة ببعدهما الوظيفي.

ثانيها : أن هذه الوظيفة التي كانت مسؤولة عن رق المرأة ثم تبعيتها في العائلة تصبح في نظر قاسم أمين والاصلاحيين السبب الملح لتحررها. وتجعل منها في تصور قاسم أمين ومنهجه الاصلاحي محرك التقدم وركن التربية كما يراها أي الركن الفاعل في عملية النمو الحضاري.

ثالثها : أن قاسم أمين لم يكن يكتب في العزلة، ولا كان يسطر خواطر لتنشر في كتاب قد يقرأ وقد لا يقرأ. كان يفتتح معركة وينشر هذه المادة متتالية في صحيفة. فكانت الردود تتوالى، وهو يكتب تحت تأثير تلك الردود. أي أن كتاب «تحرير المرأة» الذي نشر تباعا في جريدة «المؤيد» كان في الوقت عينه سجالا مفتوحا، وفيه كل ما في السجالات من تحفظ وحرج، ومن تخير للنقاط المقنعة والوجوه المؤثرة واستجابة لضرورات الجدال.

رابعها : أن هذا السجال كان يدور في نهاية القرن التاسع عشر، في زمن كانت فيه أوليات الحرية والحقوق غائبة تماما، وكان وضع المرأة فيه شديد التدني، كما كانت العقلية العامة، وعقلية رجال الدين وأهل السلطة غريبة

43 أنظر أيضا «المرأة الجديدة»، الصفحات 180 ـ 186.

تمام الغربة عن طروحات قاسم أمين (إذا استثنينا بعض الشخصيات المستنيرة).

خامسها : أن نظر قاسم أمين كان يتطلع إلى مشروع مستقبلي جماعي واسع، وإلى حركة تاريخية مما يلزمه بالالتفات أساسا إلى العائلة بما هي منبع الأجيال المقبلة.

الملاحظة الثانية أوردها وإن كانت بديهية، وهي أن قاسم أمين ألح على مسألة تربية المرأة وتأهيلها للعمل، لكنه أبدى تحفظا في ما يتصل ببعض الوظائف والعمل السياسي. وهو أمر طبيعي للغاية، إضافة إلى ما سبق قوله بصدد الملاحظة الأولى، إذ علينا ألا ننسى المسافة الزمنية وأنه القائل بالتطور المستمر والمؤمن بآلية التطور كنتيجة للتراكم. فوق أنه القائل بضرورة إعادة النظر الدائمة وباعتبار النتائج قائمة على مقدمات ظنية ونتائج تقريبية، مما يلزم الكاتب (المشتغل بالأمور العمومية) بالبقاء دائما على طريق البحث.[44]

44 أنظر الفقرة 4 من «ملامح منهج» في هذا البحث.

تحرير المرأة

وهكذا يبدأ قاسم أمين دعوته لتحرير المرأة. لكن موضوع المرأة شائك يكتنفه الحرج وتحجب حقائقه الأفكار والمواقف المسبقة لأنه أكثر الموضوعات ارتباطا بالحدود الدينية وما تراكم فوقها من رواسب العادات والتقاليد ؛ وتحيط به المحرمات والنواهي، وتتصل به القيم المتوارثة ومفهوم الشرف والعرض، فضلا عن الأحكام المتأخرة التي استنبطها الفقهاء من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. مع ذلك يندفع «بهذه القوة الغريبة التي تدفع الانسان إلى نشر كل فكرة علمية أو أدبية متى اعتقد أنها تساعد على تقدم أبناء جنسه» كما قال.

ما أن يدخل الموضوع حتى تتمثل له أهميته بحد ذاته. وإذا كان في سائر أعماله قد كشف عن منطلقات سوسيولوجية متماسكة، فإنه في كتابي «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» قد بلور منهجه السوسيولوجي لدراسة وضع المرأة في الجماعة أو ما يسميه «حال المرأة في الهيئة الاجتماعية». تتناول هذه الدراسة التي استغرقت الكتابين، مقدمات نظرية في «العوائد والآداب وطرق المعاش». وكيفية تطورها وعوامل هذا التطور، وكيف «تتغير تغيرا غير محسوس تحت سلطان الاقليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية والمذاهب الأدبية والعقائد الدينية والنظامات السياسية». ثم يبين التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وغياب «النظامات العمومية»، وكيف أن حالة المرأة تابعة للمستوى الحضاري. والمستوى الحضاري بدوره تابع لحالة المرأة.

في ضوء هذه المقدمات والأسس يعرض قضيته المحورية بتسلسل ينتقل من وصف حالتها المتردية إلى فحص الأسباب التاريخية لهذا التردي، ثم إلى عرض الآراء العلمية في تساوي المرأة والرجل في المؤهلات والملكات. بعد ذلك يصل إلى تصوره الاصلاحي ومناقشة مختلف العوائق التي تعترض سبيل هذا الاصلاح.

الحالة الراهنة (يومذاك) للمرأة :

يصور قاسم أمين وضعية المرأة المصرية تحديدا والاسلامية عامة، ويستعرض مظاهر تخلفها، كما يبين ما يلحق بها من القمع والاستعباد وما يتولد عن حرمانها فرص النمو الفكري :

«والمرأة التي يسوقها والدها كالبهيمة إلى زوج لا تعرفه ولا تعرف شيئا من أحواله معرفة تسمح لها بأن تتبين حقيقة أمره وتحصل لنفسها رأيا فيه لا تعتبر حرة في نفسها، بل تعد في الحقيقة رقيقة، ومن المعلوم أن عموم الآباء في جميع طبقات الأمة يزوجون بناتهم على هذه الطريقة، فيتخابرون مع الخطاب ثم يعقدون عقد الزواج، أما هن فلا رأي لهن في هذا الأمر الخطير الذي تتعلق به سعادتهن وشقاؤهن في المستقبل، ولا يقال أن حال الرجل في ذلك كحال المرأة إذ هو أيضا لا يعلم من أحوال خطيبته شيئا، لأن الرجل يمكنه أن يتخلص من عواقب جهله بأن يطلقها في أي وقت شاء أو يتزوج غيرها مثنى وثلاث ورباع، أما المرأة التي تُبتلى برجل لا ترضى نفسها بمعاشرته فليس لها إلى الخلاص منه سبيل».[45]

«ولا شك أن تقرير الحق للرجل في سجن زوجته ينافي الحرية التي هي حق طبيعي للانسان».[46]

«لا أظن أن القارىء المنصف يختلف معي في الرأي إن قلت : إنّ المرأة في نظر المسلمين، على الجملة، ليست إنسانا تاما، وأن الرجل منهم يعتبر أن له حق السيادة عليها، ويجري في معاملته معها على هذا الاعتقاد، والشواهد على ذلك كثيرة.»[47]

45 «المرأة الجديدة» ص 140.
46 المصدر نفسه ص 140.
47 المصدر نفسه ص 139.

«والمرأة التي يجب ألا تتعلم إلا فروض العبادة، كما يقول الفقهاء ومن أخذ عنهم أو يجب ألا تتعلم إلا مقدارا محدودا من مبادىء بعض العلوم، تحسب رقيقة، لأن قهر الغرائز الفطرية والمواهب الالهية على لزوم حد مخصوص ومنعها عن النمو إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدت له يعد استعبادا معنويا».[48]

«والمرأة التي تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة، لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من قماش إنما يُقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الانساني الطبيعي في نظر كل رجل ما عدا سيدها ومولاها».[49]

ويتتبع قاسم أمين مظاهر الاستعباد والحرمان ليقرر في النتيجة أن تبعية المرأة للرجل، والحكم له بالقبض على زمامها وزمام قدراتها مساو للعبودية.

«ليس مرادنا أن نقول إن المرأة اليوم تابع وتشترى في الأسواق، ولكن ليس الرقيق هو الانسان الذي يباح الاتجار به فقط، بل الوجدان السليم يقضي بأن **كل من لم يملك قيادة فكره وإرادته وعمله ملكا تاما فهو رقيق!**»[50]

«وبالجملة، فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها هي رقيقة، لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها، فلا تخرج إلا مخفورة به، ولا تسافر إلا تحت حمايته، ولا تفكر إلا بعقله، ولا تنظر إلا بعينه، ولا تسمع إلا بأذنه، ولا تريد إلا بإرادته، ولا تعمل إلا بواسطته، ولا تتحرك بحركة إلا ويكون مجراها منه، فهي بذلك لا تعد إنسانا مستقلا، بل هي شيء ملحق بالرجل».[51]

48 المصدر نفسه ص 140.
49 المصدر نفسه ص 140.
50 المصدر نفسه 139.
51 المصدر نفسه ص 141.

ما النتائج التي نجمت عن هذا الوضع:

إذا استعدنا مجموع ما قاله قاسم أمين في التطور والتلازم والتفاعل بين الظواهر الاجتماعية والسياسية، وما أكد عليه من دور التربية وكون المرأة الحجر الأساسي في العائلة والمدنية، إذا استعدنا هذا كله أمكن أن نتصور النتائج التي سينتهي إليها الكتاب. وهكذا فإنه يربط التخلف بانحطاط وضع المرأة على المستوى العام، أما على المستوى الخاص فيصف ما صارت إليه حال المرأة عقليا وأخلاقيا. صارت التربية عندها قائمة على الزجر وتخويف الأولاد بالجن والعفاريت، والعناية الصحية والوقاية من «المضرات تعليق التعاويذ والطواف حول القبور وفي زوايا الأضرحة». يقول: «أما أن المرأة الآن ناقصة العقل، شديدة الحيلة، فهذا مما لا يختلف فيه اثنان، وقد بينا أن هذه الحالة هي أثر من آثار الجهل والانحطاط اللذين عاشت فيهما أجيالا طويلة، وأنه متى زال السبب فلا شك أن المسبب يتبعه».[52]

وينتهي إلى هذا الحكم: «ولا ريب أن المرأة اليوم أحط من الرجل في الجملة».[53] ويستعين بـ«الاختبار التاريخي» ليدعم رأيه في عَرضية هذه الدونية وارتباطها بغياب الكسب والعزلة عن الميادين العامة. هكذا يقارن الحالة العقلية لنساء المدينة السجينات بحالة نساء الريف اللواتي يعملن إلى جانب الرجال. ويبين أن المرأة في الريف لا تقل مقدرة وذكاء وخبرة عن الفلاح ابن بيئتها. وهي، مع غياب الحجاب والعزلة، أكثر عفة وانضباطا من نساء المدن[54]. والسؤال التالي الذي يتوجب طرحه هو: **ما أسباب هذا التردي، أهي** ناتجة عن طبيعة في النساء أم راجعة لجملة أسباب تاريخية؟ لذا بعد أن قرر كون «المرأة اليوم أحط من الرجل في الجملة» أتبع ذلك بهذا التساؤل: «ولكن علينا أن ننظر هل هذه الحال طبيعية لها أو ناشئة عن طرق تربيتها؟ تلك هي المسألة التي يلزمنا حلها أن نرجع إلى الأصول العلمية لنعلم ما تقرره فيها».[55]

52 «تحرير المرأة» ص 39.
53 المصدر نفسه
54 «تحرير المرأة» ص 59.
55 «المرأة الجديدة» ص 144.

«الأصول العلمية» التي استقاها قاسم أمين تبين المساواة في الكفاءات والقابليات : «رأى العلماء أنه لا يصح الحكم على طبيعة المرأة ومبلغ استعدادها للكمال الانساني بآثارها التي صدرت منها إلى الآن. وإنما يصح ذلك بعد أن تملك من حريتها ما يملك الرجل وبعد أن تشتغل بتثقيف عقلها مدة من الزمن تساوي المدة التي قضاها الرجل في تربية ملكاته العقلية والأدبية، غير أنهم حكموا بأن المرأة ليست مثل الرجل في الخلقة وأنه يوجد بين الصنفين اختلافات تشريحية وفسيولوجية يمتاز بها كل صنف عن الآخر، ولكن ليس في هذه الاختلافات ما يدل على أن أحد الصنفين أرقى من الآخر أو أحط منه»[56].

ويؤكد من جديد على هذه الصيرورة الهابطة التي أفضى إليها حجب المرأة عن ميادين العلم والكسب.

«فالمرأة في رأي أعظم العلماء وأدقهم بحثا مساوية للرجل في القوى العقلية، وتفوقه في الاحساسات والعواطف، وإنما يظهر للناظر وجود فرق عظيم بينهما في العقل لأن الرجال اشتغلوا أجيالا عديدة بممارسة العلم فاستنارت عقولهم وتقوت عزيمتهم بالعمل بخلاف النساء فإنهن حرمن من كل تربية، فما يشاهد الآن بين الصنفين من الفروق هو صناعي لا طبيعي»[57].

«أما نحن فإننا لا ننظر إلى المرأة نظرنا إلى الرجل، ولم تستعد عقولنا إلى إدراك هذه الحقيقة الظاهرة وهي أن المرأة إنسان مثل الرجل، فجردناها عن استعمال جميع حقوق الانسان، وحرمناها من جميع مزايا الحياة الخاصة والعامة»[58].

مساواة الرجل والمرأة :

هكذا يستعرض الكتاب البحوث العلمية التي تؤكد مساواة المرأة بالرجل من الناحيتين العقلية والجسدية «فيما خلا الجوانب التي يقتضيها الاختلاف في

56 المصدر نفسه ص 144.
57 المصدر نفسه ص 146.
58 المصدر نفسه ص 135.

الصنف». ويرجع الانحطاط الحالي لقواها البدنية والعقلية إلى أسباب تاريخية : «فإذا فاق الرجل المرأة في القوة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين»[59] وبالتالي فإن إصلاح حال المرأة لا يكون إلا بإصلاح هذا الخطأ التاريخي. وإذن لا خروج للمرأة من وضعها إلا إذا تعلمت وحصلت على التربية بمعناها الشامل أي الذي يتعدى الدراسة النظرية إلى الممارسة العملية.

التربية المكتملة بالتجربة والعمل :

يسهب قاسم أمين في الكلام على ضرورة التربية. وقد بات واضحا أن التربية ترادف عنده التحرر كما ترادف الارتقاء الحضاري، لذا كان يعالج العقبات التي تقف في وجه تربية النساء، ويصحح مفهوم التربية ويؤكد أن تحديدها بمواد معينة هو خداع للنفس. وإذا كانت مدارس البنات منتشرة في معظم البلدان العربية اليوم ولا تزال هناك نسبة عالية للأمية بين النساء، فلنتصور الوضع في نهاية القرن التاسع عشر ولنتبين دلالة هذه الدعوة وأهميتها.

كان «الاصلاح» الشعار المشترك بين العلمانيين والتقليديين والسلفيين، بين المهتدين بالمدنية الغربية والمهتدين بأمجاد الماضي العربي. فجاء قاسم أمين ليؤسس هذا المبتغى المشترك على المرأة وتربية المرأة. ويحشد «للمرافعة» في هذه القضية المنطق والشواهد الدينية والتاريخية والعلمية بما يرتكز دائما إلى منطلقاته الأساسية ويؤكدها :
العلم وسيادة العقل وحتمية التطور والصراع.

«... فليست تربية المرأة من الكماليات التي ينتظر بها مرور الأزمان، ويجوز الابطاء في إعداد الوسائل لها (...) وإنما هي من الضروريات التي يجب البدء بها، وهي الواجب الخطير الذي إن قمنا به سهل علينا كل إصلاح سواه، وإن أهملناه أفسد علينا كل إصلاح سواه»[60].

59 «تحرير المرأة» ص 19.
60 المصدر نفسه ص 79.

وإذا كان «معروفا عند كل أحد أن تربية الرجال تصلح شأن الأمة وتقوّم اعوجاجها»، فإن «وجوب تربية المرأة أيضا لا يزال محتاجا إلى البيان» فكيف يقدم قاسم أمين هذا البيان ؟

ينبغي أن تحصل المرأة على التربية المكتملة بالتجربة لأنه «لكل نفس حق طبيعي في تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حد» ولأن «الله لم يهبها من العقل ما وهبها عبثا».

«وبالجملة فإن ارتقاء الأمم يحتاج إلى عوامل مختلفة متنوعة، من أهمها ارتقاء المرأة. وانحطاط الأمم ينشأ من عوامل مختلفة متنوعة أيضا، من أهمها انحطاط المرأة»[61].

ولأنه «يستحيل تحصيل رجال ناجحين إذا لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح. لأن العمل الأول وهو الولادة تشترك فيه المرأة مع الحيوانات، أما العمل الثاني وهو التربية فهو عمل عقلي امتاز به النوع الانساني، وهو محتاج في تأديته إلى تربية واسعة واختبار عظيم ومعارف مختلفة».

و«لأن الحب لا يمكن أن يوجد بين رجل وامرأته إذا لم يوجد بينهما تناسب في التربية».

«والاعتراض على تعليم المرأة بحجة أنه يفسد أخلاقها باطل». لأن التربية تصون الأخلاق ولا يصونها الجهل [62] ومن اعتمد على جهل امرأته ليحفظ الشرف كان يشبه أعمى يقود أعمى».

دعـوة انقـلابيــة :

كان قاسم أمين في منعطف القرن يفتح الأبواب لخروج نساء المدن من البيوت المقفلة. بل كان يعمل على هدم الجدار الفاصل بين الفضاء الخاص الذي حصرت فيه المرأة والفضاء العام الذي استقل به الرجل. كان يدعو

61 المصدر نفسه ص 79.
62 المصدر نفسه ص 41.

لخروج المرأة إلى هذه «المزاحمة العظيمة» التي هي حركة التاريخ. لكن العوائق كثيرة والأغلال التي تكبل المرأة نفسيا وجسديا عديدة، وأية دعوى من هذا المستوى ستبقى موعظة عابرة إن لم يعالج الداعي تلك العوائق وتلك الأغلال. وإذا كانت المرأة محكومة بنوعين من القوانين : الشريعة وقانون العادة أو الأخلاق، كان لابد من أن يناقش هذين القانونين لا ليؤكد حقها في التحرر والارتقاء وحسب، بل ليجعل منها بطلة برنامجه الاصلاحي التطوري. وقد مرت معنا آراؤه حول المسائل الدينية ونظرته التوفيقية بين العلم والدين وكانت غالبا بصدد البحث في حرية المرأة. ذلك أنه عبر المرأة وموضوعها تحددت أطروحته التطورية. وقد قدم وضع المرأة مسبارا وكشافا يفحص على ضوئه الشرائع والعادات.

مناقشة العوائق الدينية :

تجربة قاسم أمين في القضاء، وتأمله الطويل في وضع المرأة كشف له المحن الملازمة لها، والتزعزع النفسي الذي يرافقها وفوق رأسها يرتفع سيفان مسلطان دوما : الطلاق وتعدد الزوجات. يضاف إليهما الحجاب الذي يحول دون انطلاقها في ميادين العمل ومن ثم حصولها على ركيزة تأمن بها تقلبات الأزواج. وبالطبع فإن كل ما ورد حول الحجاب في أعمال قاسم أمين يقصد به النقاب الذي يحجب الوجه وحجب المرأة داخل البيت وغيابها عن ميدان العمل والصراع. ولا ننس أن بيننا وبين الكتاب حوالي قرن من الزمن.

سبق القول إنّ قاسم أمين حاول أن ينتزع من الدين موضوعات اجتماعية سياسية هي المرأة والسلطة السياسية والزمن المقدس والأخلاق والعادات. وقد استطاع أن يؤسس لذلك المنطلقات النظرية، كما بسط آراءه فيما يختص بالحكم وسلطان الماضي وكماله، وكذلك في مسألة العادات والأخلاق. ولعله نجح في نقض التلازم الحتمي بين هذه المسائل والحدود الدينية. ويمكن تعليل ذلك بكونه لم يجابه هذه القضايا على المستوى العيني المحدد. أما بالنسبة لموضوع المرأة فقد اضطر للرجوع إلى الفقه والاحتكام إلى النصوص الأساسية. وتطرق إلى وضع المرأة في الاسلام عائدا إلى المنابع ليبين أن الوضع الحالي للمرأة قد انحط عما منحته لها الشريعة الاسلامية. فقد طورت هذه

الشريعة وضعها وأعطتها «حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم»، وهي تخولها حقوق الانسان كاملة «لكن، وا أسفاه، قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الاسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام». وتدهور حال المرأة بعد ذلك بسبب توالي الحكومات الاستبدادية وتجرد «الجمعيات الاسلامية من النظامات السياسية التي تحدد حقوق الحاكم والمحكوم» وصارت الكلمة الفصل للقوة. «ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وداس بأرجله على شخصيتها».

ويربط الحجاب بحالة العبودية فيجد في الحجاب والحجب والتسلط امتهانا للمرأة، لأن «الحجاب هو عنوان ذلك الملك القديم، وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التي عاشت بها الانسانية أجيالا قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلا للملك لمجرد كونها أنثى، كما اهتدت إلى أن تفهم أن سواد البشرة ليس سببا لأن يكون الرجل الأسود عبدا للأبيض»[63].

وفي موضوع الحجاب وغيره من الموضوعات المرتبطة بالأحكام الدينية كتعدد الزوجات والطلاق يستعين بالامام محمد عبده ليفي البحث حقه من الجانب الفقهي، ويبين في النتيجة أن ما جاء في القرآن حول هذه المسائل، لا سيما بالنسبة لتعدد الزوجات والطلاق، يمثل نوعا من المرونة لا يلجأ إليها إلا في حالات الضرورة القصوى، ولا يمكن أن تكون الآيات القرآنية أو تعاليم الشريعة ذريعة لاشباع الأهواء أو التسبب في بؤس الآخرين. ثم يناقش هذه المسائل من «الجهة الاجتماعية» فيرى أن الحجاب يمنع المرأة من الاختلاط بالناس و«الدخول في العالم الحي الذي هو عالم الفكر والحركة والعمل». كما يبين أن الحجاب ليس موجبا للعفة. والقول أن عدمه مجلبة للفساد لا يمكن الاستدلال عليه. فيبين أن نساء القرى أكثر اختلاطا بالرجال من نساء المدن، مع ذلك فهن أكثر عفة وأقل ميلا للفساد.[64]

63 «المرأة الجديدة» ص 143.
64 «تحرير المرأة» ص 58 ـ 59.

وتبلغ به الجرأة على اختراق العادات وصدم المفاهيم التقليدية حد القول «والحق أننا غالينا في اعتبار صفة العفة في النساء.. وفي اتباع الوسائل لحفظ ما ظهر منها... وطلبنا أن يتضاءل ويضمحل كل خلق وكل ملكة دونها»... «ولكن العفة لا تغني شيئا عن بقية الصفات والملكات، من كمال العقل وحسن التدبير، بل نقول أن لهذه الصفات دخلا كبيرا في كمال العفة»[65].

ويرى في الطلاق الكيفي وتعدد الزوجات امتهانا لكرامة المرأة ودفعا لها إلى هاوية الشقاء، وحرمانا لها من الاستقرار النفسي وهذا ما يبقيها في حالة دائمة من الخوف ويلزمها وضع الدفاع عن النفس بأساليب الحيلة.

والواقع أن موقف قاسم أمين من تعدد الزوجات والطلاق هو نتيجة طبيعية لمجمل نظرته الاجتماعية، ودعم لموقفه الاصلاحي. فإذا كانت العائلة، في رأيه، الخلية الأولى والأساسية للجماعة، كان لابد من حمايتها من التزعزع والتفتت، وتدعيمها بالاستقرار والترابط. لأن الأسرة المستقرة المتكاتفة مناخ مناسب لتنشئة أفراد صالحين.

65 المصدر نفسه ص 65.

إعادة النظر في القيم والعادات

ربما كان مبحث القيم من أهم الجوانب التي تناولها قاسم أمين، ومبحث القيم في نظامه الفكري هو ميزانه ومحك مصداقيته. القيم السائدة أو «العوائد» و«العادات» كما يسميها لما فيها من التسليم والاستمرارية تحدد الخير والشر بناء على توافق ضمني قديم نسي منشؤه وأساسه. وأي مساس بهذه القيم والعادات يشكل صدمة للجماعة التي تتمسك بها. ولكن، إذا كان قد رأى الحقيقة مؤسسة على العلم، ورأى التاريخ مسيرة تطور، فإن القيم والعادات الراسخة بقوة الاستمرار تصبح ذات سلطان يهدد مسيرة هذا التطور ويحرفها. وهو يهدد هذه المسيرة في أكثر جوانبها تداخلا بالقيم والعادات وخضوعا لها أي ما يتصل بحياة المرأة. وكما اضطر إلى الخوض في بعض الأحكام الدينية ليفصل الاجتماعي عن الديني فإنه لن يستطيع أن يغفل الخوض في موضوع القيم.

وإذا كانت القيم والعادات تستمد قوتها من الماضي، ومن اعتبارات نقلية، ويصبح اتباعها سمة من سمات الانتماء إلى الجماعة، فإنها لا تتعرض للفحص وإعادة النظر إلا مع الدعوات الكبرى والكوارث كالمجاعات والحروب. فهذه الهزات الكبرى هي التي تحرك الوعي وتكشف التفاوت الكبير بين القيم ومقتضيات الظروف أو بين القيم القديمة والعقائد الجديدة. وبالنتيجة لا يكون التساؤل حولها في غياب وعي حاد. والمفكر، أو «الكاتب المشتغل

بالأحوال العمومية» حسب تعبير قاسم أمين والمثقف بالمعنى المعاصر هو الذي يوقظ الوعي ويسرّع التساؤل حول القيم والمواضعات الأخلاقية كما نقرأ هنا :

«إن من الغفلة، بل من أسباب الشقاء أن تكون شُؤوننا في حياتنا قائمة بعوائد لا نفهم أسبابها ولا ندرك آثارها في أحوالنا، بل إنما نتمسك بها لأنها جاءت إلينا ممن سلفنا، وورثناها عمن تقدمنا، وذلك كل ما فيها من الحسن عندنا، ومع أن هذا وحده لا يكفي لأن يكون سببا في الأخذ بها، ولا في الثبات عليها، بل يجب أن نفهم أن لنا مصالح ولمن سبقنا مصالح، ولنا شؤون ولهم شؤون، ولنا حاجات لم تكن لهم وكانت لهم حاجات ليست لنا اليوم، وذلك من البديهي الذي لا يختلف فيه اثنان.

فعلينا أن نأخذ من العوائد وأن نكسب من الأخلاق ما يلتئم مع مصالحنا، فنكون مالكين لمصادر أعمالنا كما يطلب منا العقل والشرع، لا أن نكون عبيدا لعاداتنا التي وجدنا عليها آباءنا، فيكون مثلنا مثل رجل وجد لباسه ضيقا فرأى أن يجوع ليهزل ويضعف وينحل حتى يصغر جسمه فيسعه لباسه لا أن يصلح لباسه بتوسيعه حتى يتفق مع جسمه!»[66]

يقول هشام شرابي في كتابه «المثقفون العرب والغرب» إن قاسم أمين يبني الحقيقة على العلم والقيم على المصلحة. وهذه ملاحظة على قدر كبير من الأهمية، لأنها تكشف عن قوله بنسبية القيم وتاريخيتها بدل الاطلاق. كما تعني أن القيم موضوع دائم للفحص وإعادة النظر. لكن ما هي المصلحة التي توجب إعادة النظر هذه؟ المصلحة الكبرى في نظر قاسم أمين، وفي ما تبين من أفكاره هي كل ما يخدم مسيرة التطور وبالتالي هي تحرر المرأة. أي أنه ربط القيمة بما هو أمامها، صار معيارها في المستقبل بعد أن كان في الماضي. وهكذا تجد القيم موضعها في بنيانه الفكري فيصبح معيارها التطور وأساسها النظر العقلي. فلا يبقى سلطانها فوق سلطان العقل بل فوق سلطان الشرائع، مما يجعل كل مشروع أو تحرك للتقدم محكوما بالفشل :

«ولهذا الارتباط التام بين عادات كل أمة ومنزلتها من المعارف والمدنية نرى أن سلطان العادة أنفذ حكما فيها من كل سلطان، وهي أشد شؤونها لصوقا

66 المصدر نفسه ص 110.

بها، وأبعدها عن التغيير، ولا حول للأمة عن طاعتها إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها في العقل، ولهذا نرى أنها تتغلب دائما على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع. ويؤيد ذلك ما نشاهده كل يوم في بلادنا من أن القوانين واللوائح التي توضع لاصلاح حال الأمة تنقلب في الحال إلى آلة جديدة للفساد. وليس هذا بغريب فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه»[67].

وسلطان هذه القيم والعادات وما طبعت به الناس هو ما يفسر التناقض الفاضح في السلوك والمواقف إزاء كل ما يختص بالمرأة. ولا يفوت قاسم أمين أن يسجل هذا التناقض في أوساط المثقفين أنفسهم :

يقول في «المرأة الجديدة» :
«وهذا يدل على أن سلطان الأخلاق القديمة لا يزال نافذا في نفوسنا، وله أثر ظاهر في أعمالنا، فقوانيننا وضعت لأمة حرة، وأخلاقنا لا تزال أخلاق أمة مسترقة ! لهذا نرى رجالا وردوا موارد العلم، وتنقلوا من مدرسة إلى مدرسة ومن درجة إلى درجة، حتى حازوا على لقب علمي، وفقهاء يعلمون الحقوق، وشعراء من نوابغ العصر، على ما يقول العارفون بفنهم، وكتابا نصبوا أنفسهم لإفادة الناس بجرائد تلقب بالعلمية أو الأدبية أو الفنية أو ما شئت من هذه الألقاب، وخطباء مشهورين بحب الحرية والاستقلال، رأينا جميع من ذكرنا عندما سمعوا القول بأن للمرأة حقا مهضوما، وأنها إنسان محروم، أخذوا يتساءلون : هل يسوغ لها أن تخرج من سجنها ؟ أو يرفع عنها جهلها ؟ وبعد طول التساؤل رجعوا إلى ما هو مركوز في طباعهم فأنكروا عليها هذا الحق، وحكموا عليها بأن تبقى في ظلمات الجهل وفي السجن المؤبد ! »[68]

غير أن قاسم أمين في هذا كله يقدم فهما جديدا للأخلاق بمعنى الالتزام بالقيم والالتزام بالخير.

تصبح الأخلاق التزاما بالمعرفة وإعادة النظر في كل شيء. فإذا كانت الأخلاق هي الموصلة إلى السعادة فإننا «لا نجد عقبة في طريقنا إلى السعادة

67 المصدر نفسه ص 13.
68 «المرأة الجديدة» ص 133.

أصعب اجتيازا من شدة تمسكنا بعادات من سلفنا، من غير أن نميز بين تلك العادات، صالحها وطالحها. نعم أن الماضي لا يصح أن يطرح جملة، لكن يجب أن ينظر فيه بالتبصر والرويّة لمعرفة ما أظهر من منافع ومضارّ».

وفي هذا يتمثل النظر التفاؤلي لدى قاسم أمين. إذ بعد أن أسس التقدم على العقل والمعرفة يعود فيؤسس القيم والأخلاق على المعرفة. ففي مجمل كلامه على المسائل المتعلقة بالحجاب والعفة وغيرها ألحّ على أمر أساسي وهو أن العلم والعمل يجلبان العفة والأخلاق ولا يجلبها الجهل. لماذا ؟ لأن العلم والعمل يسلّحان المرأة بالمعرفة والقدرة على الاختيار. والأخلاق بهذا المعنى تقوم على الاختيار والمسؤولية ولا تقوم على القسر والطاعة. وهكذا تصبح المعرفة مؤسسة على النظر العقلي والعلم، والخيار مؤسس على المعرفة، والمسؤولية الأخلاقية نتيجة للخيار. ويصبح من ثم، كل موقف من مواقف الانسان مناسبة لاستدعاء هذه السلسلة الثلاثية : المعرفة، الخيار، والمسؤولية، وتصبح الأخلاق لا المعرفة وحدها مؤسسة على العلم، وتتم السيادة للعقل، ويبدأ عصر الأنوار !.

أعمال قاسم أمين

- «Les Egyptiens» : Réponse à M. Le Duc D'Harcourt (1894)
والكتاب منشور باللغة العربية، بعنوان «المصريون». ترجمة محمد البخاري.
- أسباب ونتاج وأخلاق ومواعظ.
- تحرير المرأة، القاهرة 1898.
- المرأة الجديدة، القاهرة 1900.
- كلمات.

مراجع حول قاسم أمين

محمد عماره	الأعمال الكاملة لقاسم أمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
هشام شرابي	المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت 1971.
أحمد خاكيه	قاسم أمين سلسلة، أعلام الاسلام، القاهرة.
ماهر حسن فهمي	قاسم أمين سلسلة، أعلام العرب، القاهرة.
وداد سكاكيني	قاسم أمين، سلسلة نوابغ الفكر العربي، القاهرة.
حكمت صباغ الخطيب	قاسم أمين، بيت الحكمة، سلسلة المصابيح، بيروت 1970.
فرج سليمان فؤاد	تاريخ حياة المرحوم قاسم بك أمين، القاهرة.
أحمد أمين	زعماء الاصلاح، القاهرة.
محمد حسين هيكل	في أوقات الفراغ، القاهرة.
درية شفيق	المرأة المصرية، القاهرة.

محمد طلعت حرب	تربية المرأة والحجاب، القاهرة، مطبعة الترقي، 1899 .
ز. لف. ليفين	الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، 1978 دار ابن خلدون بيروت .
مارون عبود	رواد النهضة، دار الثقافة، بيروت .
جرجي زيدان	مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، 1903 . القاهرة، مطبعة الهلال .
فهمي جدعان	أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979 .
جمال الدين الشيال	الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الاسلامي الحديث . معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة 1957 .
عبد المتعال الصعيدي	المجددون في الاسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، 1370 هـ .
مجيد خدوري	الاتجاهات السياسية في العالم العربي . الدار المتحدة للنشر، بيروت 1972 . الفكر العربي في مئة عام الجامعة الأميركية، بيروت 1967 .
علي المحافظة	الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الدار الأهلية، بيروت، 1975 .

الفصل الثاني

المرأة العربية : كائن بغيره أم بذاته ؟

بعد قاسم أمين :

لم يكن قاسم أمين أول نهضوي عربي دعا إلى تحرير المرأة. غير أنه أول من اعتبر تحررها ونهوضها الركيزة الأولى لتحرر المجتمع ونهوضه ؛ وكانت حركته الأكثر تكاملا وتواصلا وشمولا، من حيث الأسس التي قامت عليها، والمواجهة الفعلية التي حققتها، والسجال الذي أثارته، والوعي الذي حرّضته. ومن ثمّ فإنّ حركة قاسم أمين ونظراته تتقدّم كمرجع ومقياس لدى النظر في قضايا تحرر المرأة العربية، ولدى أي مساءلة لمواقف الأحزاب السياسية والتيارات السياسية والفكرية المعاصرة من هذه القضايا.

لقد قدّمت حركة قاسم أمين أساساً عقلانياً ومنطلقاً علمياً صالحاً كان يمكن أن تستند إليه التيارات والأحزاب السياسية، لا سيّما الأحزاب العقائدية اليسارية التي تنهض على أفكار ورؤى متكاملة وتطرح مشروعات التغيير والحرّية والتقدّم. وهذه الأحزاب قد أسسها في الأصل، المثقفون، أي الفئة التي تشكل امتداداً لأقطاب الاصلاح في القرن التاسع عشر، ومنهم قاسم أمين. لذلك فالسؤال مطروح على هذه الأحزاب وعلى التيّارات التي واكبتها، وتمكن صياغة السؤال كالآتي :

أين كانت قضيّة تحرّر المرأة من هذه التيارات والأحزاب ؟ هل رأت في وضع المرأة صدعاً جذرياً في البناء الاجتماعي لا يقوم إصلاح أو تغيير دون البدء به ؟ وهل شكّلت من ثمَّ قضايا تحرّر المرأة ونهوضها ركيزة في التصوّر العامّ لهذه الأحزاب أو في برنامجها المرحلي ؟ بتعبير آخر هل ظهر بين هذه

الأحزاب أو التجمّعات، وبعد مرور سبعين سنة من يخطو خطوة حقيقية في الطريق الذي افتتحه قاسم أمين ؟

والفصل الآتي محاولة للاجابة عن هذا السؤال.

المرأة العربية : كائن بغيره لا بذاته... (اليسار والمرأة)

يمكن أن يصطدم البحث في وضع المرأة بعدة اعتراضات، منها أن هذه القضية باتت قديمة ومضى زمانها. بحثها رواد عصر النهضة طويلا. على هذا يمكن الرد بأنه ما لم تتحقق للمرأة المساواة التامة على الصعيدين القانوني والواقعي، وما لم يتحرر الناس (رجالا ونساء) من الأفكار المسبقة عن المرأة - وهي أفكار تكونت على مر العصور، من خرافات وتصورات غير علمية، ومركبات نقص أو استعلاء، وما لم تصبح البنى الاجتماعية مهيأة لانطلاق شخصية المرأة وتفتحها في مناخ من الحرية ومن احترام الشخص الانساني، بعيدا عن كل تمييز واضطهاد بسبب الجنس أو العرق كما جاء في بيان حقوق الانسان، ما لم يتحقق هذا كله، ستبقى هذه القضية مفتوحة.

أما التذرع بالظواهر لتحاشي بحث هذا الموضوع، أو لتأجيله فأمر غير مستبعد. يمكن القول : يكفي المرأة أنها تخلصت من الحجاب، ولم تعد تنزوي في البيت، بل فتحت أمامها أبواب العلم والعمل والارتحال في طلب العلم، ونالت الحق في الانتخاب. وكما قالت لي إحدى الزميلات، وهي مدرسة مجازة في الآداب : «كيف نبحث قضية تحرر المرأة ونساء بلادنا بالميني جوب ؟ لكن ألا تقف الميني جوب في مستوى واحد مع الحجاب المعتم أو الملاءة باعتبار الحالين إقرارا بأن المرأة أولا وآخرا جسد يمتلك ويصان ويخبأ أو

يعرض ؟ ثم أين تخلصت المرأة العربية من الحجاب ؟ في بيروت والقاهرة ؟ ومن أي الحجب تخلصت ؟ من أي القيود ؟ وماذا بعد بيروت والقاهرة ؟ وماذا عن الردة نحو الحجاب في أوساط كانت قد خلعته ؟

وأين هي أبواب العلم المفتوحة في تلك البلدان، وإلى أي مدى ؟ وعلى افتراض أنها فتحت، فما الذي يفتح أعين الأهل وعقولهم ؟ أما عن سائر الحقوق، ومنها الحق في الانتخاب، أفلا يمكن أن نتساءل عن فاعلية هذه الحقوق ؟ أين هي المرأة التي تنتخب مرشحا غير الذي يريده أبوها أو زوجها ؟ وإذا كانت «المفاتيح الانتخابية» في بلد ديمقراطي شكليا كبلدنا هي التي ترجح كفة هذا أو ذاك فما أظن أحدنا سمع بوجود مفتاح انتخابي مؤنث. أما الحق في الأرث فله شأن آخر. كانت المرأة المسلمة تمتلك هذا الحق، في حالته الراهنة، منذ ألف وأربعمئة سنة وفي جانبها تقف آية قرآنية تهدد من يحرمها بالنار الأبدية، وكان الاخوة أو الأب يحرمونها، في الغالب، الميراث مفضلين اصطلاء النار الأبدية على التخلي عن الأرض. وهم يحرمونها، في ظل القوانين الجديدة ولا تعوزهم في ذلك الأساليب. ولا تزال المرأة في الغالب تابعة مضطهدة وملكا خاصا ينتقل بنوع من المبادلة أو التنازل من حوزة الرجل ـ الأب إلى حوزة الرجل ـ الزوج مع كل ما يكتنف هذا من تشيؤ واغتراب.

من الاعتراضات التي قد تثار ما يفيد أن الوقت ليس مناسبا لبحث هذه المشكلة «الجزئية» والشعوب العربية تواجه تحديات مصيرية. فالتحرر من الاستعمار الصهيوني والامبريالية ينبغي أن يجيء في المقام الأول من الاهتمامات، بكل ما يقتضيه من وعي جماهيري وتقدم تقني. والواقع أن هذا التحدي بالذات يجعل بحث وضع المرأة العربية ملحا وأساسيا. فنحن نتغنى بأننا مئة مليون وننسى الطاقات المعطلة والمواهب المهدورة والملايين الجاهلة العاجزة المتخلفة، ننسى ملايين النساء الغارقة في دوامات القلق وفوق رؤوسهن سيفان مسلطان أبدا : الطلاق وتعدد الزوجات.

الاعتراض الأخير، وهو الاعتراض الذي يصمد، ينطلق من واقع أن تحرر المرأة لا يمكن أن يتم بصورة منفصلة عن تحرر الطبقات الكادحة. إذ لا وصول إلى المساواة بين البشر في مجتمع منقسم إلى مستغِلين ومستغَلين. وأن

هذه القضية ينبغي أن تبحث على صعيد تحرير الانسان من كل وضع غير إنساني. صحيح أن بلدا تتبع فيه العلاقات بين الناس خطا صاعدا هابطا أي بين سيد ومسود يصعب أن تجد فيه المرأة الحرية الحقيقية، وأن تستعيد فيه إنسانيتها. لكن المرأة تعاني اغترابين : اغترابا طبقيا واغترابا على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة ؛ فهي عبدة العبد، حتى لقد رأى ماركس في علاقة الرجل بالمرأة خلاصة اضطهادات الانسان واغتراباته. وليس مؤكدا أن تتحرر بتحرر البروليتاريا. فقد لا يرفعها هذا إلا درجة واحدة في سلم العبودية، إذ إن استغلال المرأة لا ينتفي بالضرورة بانتفاء الاستغلال الاقتصادي. فقد صاحب هذا السبب الاقتصادي، على مر العصور، مضاعفات ومركبات ليست المركبات الجنسية الوحيدة فيها، ولعب الدين دورا مهما في تثبيت هذا الوضع وإنزاله منزلة المسلمات والحكم الالهية. لكن لابد من القول إن اليسار، والاشتراكية العلمية على وجه التحديد هي التي كان ينتظر أن تتولى طرح هذا الموضوع الملح دون أي تأجيل، وألا تتركه في يد الجمعيات النسائية والخيرية التي تغلب عليها الانتماءات البورجوازية. فالتأجيل معناه التخلي التام عن أكثر من جيل من النساء، معناه ترك هذه الكائنات لآلامها وللتشوه النفسي والجسدي والفكري.

لماذا كان ينتظر أن تتولى الاشتراكية العلمية طرح قضية المرأة ؟ لأن القادة الفكريين للاشتراكية العلمية تخطوا كل المعتقدات الخرافية والنظرات غير العلمية، وحتى المواقف الطوباوية والرومنطيقية أو التجزيئية للمرأة، ورجعوا إلى ما قبل الفوارق الطبقية والجنسية، إلى عهد الطبعية والبراءة البشرية أي عهد المساواة. وفسروا الفوارق الحالية التي تبدو بين الرجل والمرأة تفسيرا لا يرجع إلى تباين أصلي طبيعي، بل إلى أوضاع اقتصادية تاريخية. والنتيجة المنطقية لهذه النظرة هي إمكان زوال الفوارق بزوال الظروف. يقول أنجلز بهذا الصدد : «إنّ أول صراع طبقي ظهر في التاريخ جاء متوافقا مع تطور الصراع بين الرجل والمرأة ضمن نطاق مؤسسة الزواج، كما أن الاضطهاد الطبقي الأول متواقت مع اضطهاد الجنس المؤنث على يد الجنس المذكر». ويربط أنجلز ظهور الطبقات واضطهاد الرجل للمرأة بتطور الملكية الخاصة. فالطبقة الحاكمة، كما يوضح «بابي»، «تستطيع اضطهاد الطبقات الكادحة

لأنها هي التي تملك وسائل الانتاج، والرجل يستطيع اضطهاد المرأة ضمن نطاق الأسرة لأنه هو القيم على أملاك الاسرة. ومنذ استعباد المرأة أصبح تفوق الرجل في الأسرة ركيزة كل المجتمعات المنقسمة إلى طبقات متصارعة».

هذه الاشتراكية تدحض، إذن، كل ما اعتمدت عليه المزاعم القائلة بدونية المرأة وتفوق الرجل، وتتوجه في أهدافها وبرامجها إلى تحرير الانسان من الاستغلال والاغتراب ومن كل ما يهين إنسانيته. هذا على الصعيد النظري. ومع أن المرأة في العالم الاشتراكي أفادت قانونيا من هذه النظرة فقد ظلت، على مستوى الحياة الخاصة والبيتية، تعاني من رواسب يحملها الرجل، كما ظلت على هامش السلطة. وهذا دليل على أن مسألة اضطهاد المرأة ليست من البساطة بحيث تزول بزوال الأسباب الاقتصادية، وللتحليل النفسي والظروف التاريخية كلمة مهمة في هذا المجال. على أية حال لم يقل ماركس مطلقا ما يفيد أن إلغاء الملكية الخاصة سيؤدي ميكانيكيا إلى تحرير علاقة الرجل بالمرأة من كل مظاهر الاغتراب.

مع هذا تبقى فرص المرأة في العالم الاشتراكي (غير العربي طبعا) فرصا معقولة. ذلك أن الاستقلال الاقتصادي والتقدم العلمي والضمانات القانونية تقف في جانبها وتهيء لها فرصا للتحرر وتترك الباقي لنضالها وارتقائها، علما بأن مشكلة الاختصاص بالأعمال المنزلية وسائر تبعات الزوج لم تحل بعد.

والآن كيف تبدو الحال في عالمنا العربي وفيه عدد غير قليل من الدول التي رفعت شعارات الاشتراكية ؟

أولا، ما هي المرأة في بلادنا ؟

لو سألنا عن هوية امرأة ما، لقلنا هذه زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخته وأحيانا بنت عمه أو بنت أخيه إن كان معروفا. وما هي المرأة ؟ هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة. وهي باختصار تعرف بالنسبة إلى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها. لا هي تشعر بالاكتمال بذاتها، ولا المجتمع يقبلها ككائن بذاته. إنها المثال النموذجي للاغتراب ذلك أن واحدا من أبعاد شخصيتها يطغى على سائر الأبعاد، أو على

إنسانيتها كلها. وما دامت كائنا موجودا بغيره، فهي تسعى بكل الوسائل إلى الدخول في آلة مهما صار إليه وضعها في هذه الآلة. والآلة التقليدية هي مؤسسة الزواج. في هذه المؤسسة تفقد المرأة، ككل داخل في آلة، شخصيتها وتعيش في حالة دنيا. إنها وارثة أنواع العبودية والاضطهاد في التاريخ. إنها من عبيد المنزل والأقنان الذين لا تحررهم القوانين. هي في كثير من المدن حيوانات بيتية تحيا وتموت بعيدا عن الشمس. أما في الريف فتقوم بالأعمال الشاقة لكن الثانوية بالنسبة إلى الانتاج، كاستقاء الماء وجمع الحطب والاهتمام بالماشية وبالحصاد أحيانا، ومعاملة المنتوجات بعد أن تصل إلى البيت، فضلا عن الحمل والولادة والطبخ والاهتمام بالأولاد والأعمال المنزلية وسائر الواجبات الزوجية. وتبقى بعيدا عن العلاقة المباشرة بالأرض. الزرع والغرس للرجل، والحصاد وإن شاركت فيه المرأة فهي مشاركة مأجور. الانتاج ومصادره وأدواته بيد الرجل. وإذا كانت المرأة بحاجة إلى شيء فإنه يجيئها منة من ولي أمرها. ذلك أن أعمال المرأة في هذه المجتمعات تظل دون مقابل عيني، ما دامت تعمل في نطاق الأسرة التي تبقى وحدة إنتاج مغلقة. المرأة نفسها من ممتلكات هذه الأسرة. ولكم سمعت أما تقول لابنها مثل هذا؛ «أعمالنا كثيرة وأنا تعبت سنبحث لك عن عروس».

أما في المدن فإذا عملت خارج الأسرة يبقى للزوج أو سيد البيت وحده الحق بالتصرف بدخلها باعتبار أنها ملكه الخاص، وإن لم تعمل يظل نشاطها محصورا في نطاق تلبية حاجات البطن. تمضي سنوات النشاط الجنسي إما حاملا وإما مرضعا. ويتخلل ذلك كله الأعمال المنزلية البليدة الملبدة والاهانات الجسدية أو المعنوية، العلنية أو المبطنة، وهكذا فإن إقصاءها عن الحياة السياسية والفكرية يتسبب في وأد مواهبها. والنتيجة أن شخصيتها التي تتحرك في المستوى البيولوجي المحض تتبع منحى انحطاطيا، أو ما يسميه فرويد «صيرورة هابطة». وقد عبر لينين عن هذه الوضعية بقوله : «إن المرأة تظل عبدة البيت تسحقها حقارة العمل المنزلي وتخنقها وتبلدها وتقيدها بالمطبخ وغرفة الأطفال وتبدد جهدها في عمل غير منتج إلى درجة البربرية، حقير مثير للأعصاب. إن التحرر الحقيقي للمرأة الشيوعية يبدأ فقط يوم يبدأ النضال الجماعي ضد حقارة العمل المنزلي وبعبارة أدق يوم يعاد تنظيم العمل على أساس جماعي، على أساس تنظيم اشتراكي».

خلال هذه الحياة المهينة يعتبر الوفاء والطاعة في رأس فضائل المرأة، وللسيد ملء الحرية في التصرف بها، كأنها ملكه الخاص. وبما أنه هو المتصرف بالمال المستحصل فإنه الذي يملك وسائل التحكم بها وفوق ذلك له الحق في أن يرغمها على كل شيء بحكم النصوص المقدسة.

العمل المنزلي هو من أعمال الخدمة التي لا ينتج عنها حاصل عيني. وهي مرتبطة باستمرارية القوة الجسدية، لا تتوقف ما دامت المرأة قادرة على الحركة. هذا النمط من العمل يختلف عن أعمال الانتاج المسلع. فهذا العمل وإن كان من حيث الوصف يشبه ما يقوم به العديد من الرجال الكادحين غير أنّ ما يؤديه الكادح من أعمال يدخل في باب العمل المسلع. والعمل المسلع قابل للتبادل والتثمين والانتقال عبر النقد، ومن ثم التخزين والتراكم والتوريث. وهو عمل الرجل، وإن دخلت المرأة اليوم هذا الميدان. كون الرجل هو الحاضر في هذا الميدان يمنحه السلطة الاقتصادية ويجعل المرأة تابعة له. وتصبح له القوة الاقتصادية والقوة البدنية إلى جانب القوة القانونية وقوة التقاليد والاعتبارات الأخلاقية. وهذا ما يحول علاقة الهيمنة الذكورية والتبعية النسائية إلى علاقة تقليدية راسخة في التصورات ولا سيما نموذج الرجولة ونموذج الأنوثة. ولذلك يصعب على الرجل الاعتراف باستقلال المرأة الاقتصادي وحريتها الاقتصادية ولو عملت وأنفقت.

أما العمل البيتي فهو غير مأجور طبعا، ولكنه غير معترف به كإنتاج ولا هو قابل للتخزين والتراكم. ومن ثم يمكن لامرأة أن تطلق (بل هذا ما يقع) فلا تحصل على شيء مما ثمره زوجها وراكمه بينما كانت تذيب عمرها في أعمال الخدمة والتربية. وليس لها إلا ما ورد ذكره في نص التعاقد.

عمل المرأة المنزلي يدخل في باب عمل العبيد. هو مرتبط بجسدها. تعمل حيث تنتمي. عملها له صفة الواجب. ولا يقابل هذا الواجب حق غير حق الطعام والمأوى والكساء. كل ما زاد عن ذلك يأتي منّة أو تضرعا أو كرما. فالمرأة الزوجة هي الوحيدة بين أفراد الأسرة التي يكون كيانها ذائبا في الخلية العائلية.

بنية العائلة في هذه الحالة ترتسم وفق قانون علائقي يقوم على علاقة السلطة والقوة. ففي الغالب، بعد مرور مرحلة الحب الأولى، بل قبل ذلك، تصبح العائلة خلية سلطوية استغلالية. الرجل يملك فيها، ويحكم بما يملك وبما ينفق. وبما أنه المتحرك المنتج إنتاجا قابلا للتراكم فإنه المتحكم لا بالزوجة وحدها، بل بمصير الأولاد. فهو القادر على الانفاق وعلى تعليق الانفاق. وإليه تؤول الحقوق. فالأولاد حسيلة الزواج مصيرهم للأب في حال انحلال التعاقد بين الزوجين. والقوانين الدينية التي تفصل وحدها في هذا الشأن تعطي الأب الحضانة منذ السابعة والتاسعة.

ولا تسلم نساء النخبة المثقفة من هذا الوضع. بل أن هذه الفئة من النساء العربيات (وهي لا تشكل إلا نسبة ضئيلة من الملايين البائسة) تعيش في صراع وتتمثل الوضع المأساوي لجنسها. تعيش في عالم يدينها مسبقا ولا يوفر لها الفرص المكافئة لفرص الرجل. هذا العالم الذي هو صنيعة الرجال لا يفهم المرأة إلا تابعة، فلا يعترف للمرأة العازبة بأية مكانة مما يدفعها إلى دخول مؤسسة الزواج. وفي داخل هذه المؤسسة يبدأ الصراع الضمني، لأن صيغة هذه المؤسسة تخضع المرأة لتنازلات كثيرة وتجبرها على التلاؤم وتحملها الجانب العبثي من التبعات. هذا الوضع يحرمها مناخ الحرية والثقة فلا يبقى أمامها في معظم الحالات إلا الاستسلام أو الانفصال.

هنا يبرز السؤال : لماذا لا تتمرد المرأة ؟ هذا التمرد يبقى بلا جدوى ما لم يكن جماعيا، والدليل أن تعدد حوادث انتحار النساء في الجزائر احتجاجا على الاضطهاد لم يجد شيئا. والنساء لا يشكلن طبقة، وهن لانتشارهن في سائر الطبقات ولاندماجهن العاطفي اندماجا تاما بالخلية التي تمارس اضطهادهن يصعب انتظار التضامن منهن. وبالتالي لا يمكن أن يمارسن ضغطا مباشرا أو يلجأن إلى الاحتجاج العنيف. أما صيحات بعض المثقفات في الصحف أو المؤلفات فقد أدرجت في باب طريف يسمونه الأدب النسائي. وأما الجماهير النسائية التي عليها المعول فلا يمكن أن تتمرد ما لم تع ما في شرط حياتها من تناقض واغتراب، ولكي تعي لابد من أن تتخطى التقاليد والآراء الشائعة والأفكار المسبقة، لابد من أن تثور على التربية العائلية والدينية التي تعدها لدور الأم المطيعة. كي تتمرد لابد من أن تشفى من الرواسب السيكولوجية

بل والعصابية التي تقرب إحساسها بالأنوثة من حالة المازوكية في مقابل الرجولة المرضية المشوبة بالسادية. وينبغي الاعتراف أن الكثير من النساء أصبحن، بفعل التشوه الفكري، قانعات بهذه الحال، تركن للرجل المسؤوليات والأعباء والأمجاد معا وتسلحن بسلطان الأمر الواقع ومكانة «الضلع الآدمية». تطربهن فكرة المرأة الزينة والترفيه.

سأحاول أن أرسم الخط الذي تتبعه حياة امرأة ما :

تبدأ مشكلة البنت منذ ولادتها. وفي أرقى الأوساط العربية تنشأ مدركة أنها «زائدة» وغير مرغوب فيها رغبة الأهل بالصبي، كما تعاني نوعا من التفرقة تقل حدتها أو تزداد بنسبة نصيب الأسرة من التطور، وفوق ذلك وصاية الأخوة الذكور عليها حتى ولو كانوا أصغر منها. والخلاصة أنها تنشأ في جو يربي عندها استهابة الصبيان والشعور بتفوقهم ونقصها. وأفضل طريقة للتخلص من البنت هي تزويجها في أبكر سن. تورد فاضلة مرابط في كتابها «المرأة الجزائرية» أمثلة عقدت فيها خطوبة البنات منذ الطفولة وأحيانا قبل الولادة : «إن جاءتك بنت احجزيها لي». من طرق استغلال البنت أو معاقبتها لأنها بنت تشغيلها خادمة أو «بيعها» بحسب التعبير المتداول، حيث يؤجرها الأب ويقبض إيجارها مسبقا عن عدد من السنوات. ولابد أن أحدكم التقى (في الخمسينات والستينات) في شوارع بيروت أبا (من الريف السوري خاصة) يسير ووراءه بنت في السابعة أو العاشرة، لا فرق، جاء بها «ليؤجرها». أو ليست البنت ملكا خاصا للرجل الأب، ويحق له بالتالي أن يستغلها كرأسمال ؟ وأجزم أن أحدكم لم ير أبا يجر وراءه غلاما ليؤجره. مع ذلك لا تثيرنا هذه المشاهد.

من أنواع البيع الزواج. المبادرة طبعا ليست بيدها بل ولا بيد أهلها. إنها السلعة التي تنتظر مجيء الشاري. ولكي يراها الشاري أو وسطاؤه، لكي تروج، هناك علم قائم بذاته من الذل والكذب والوسائط، وبما أن الشاري سيشتري جسدها (هي طبعا بلا روح عند أوساط من الناس، أو لها روح شريرة أو سوداء كروح الزنوج)، يبدأ في تحويلها إلى دمية. يخبأ جسدها تشويقا أو يكشف إغراء لا يهم، تعرض ثروتها في حلي على الرأس أو في اليدين لا

فرق. ولم يول تماما بعد نموذج الخاطبة الدمشقية التي تدق الباب وتسأل : «عندكم بنات للخطبة ؟» فإذا أدخلت لترى البنت احتالت حتى تفتح فمها وتشد شعرها إلى آخر أشكال اختبار البضاعة.

في هذه المرحلة إذن يبدأ التشيؤ. فإذا نجحت وسائل التدليل وجاء الشاري تبدأ المساومة. هذه المساومة موجودة تحت أسماء وأشكال متعددة : هناك المهر الذي حددته النصوص الدينية بأنه ثمن مقابل لمنافع البضع، هناك عرض الثروة (عنده سيارة، راتبه كذا، حسابه في البنك كذا، أو هو ابن فلان) ولا يخفى ما في هذا من إهانة للطرفين وتشييء كلي للمرأة.

فيما تستعد العروس للخروج من بيت أبيها يجري تلافي مشكلات الارث. قد تعطى المهر أو بعضه مقابل التنازل عن إرثها. والنتيجة أن الأهل ولا سيما الاخوة يحاولون وينجحون غالبا في حرمانها من الارث لا سيما إذا كان أراضي زراعية. إذ إن للأرض الزراعية منزلة خاصة. أنها أرض الأجداد وتبقى في السلالة المذكرة.

لدى دخول بيت الزوج تبدأ سلسلة جديدة من الامتهانات تختلف ألوانها بحسب تقاليد كل بلد. في بعض المناطق الريفية تضرب العروس الخائفة في الليلة الأولى إما إرغاما وإما فرضا لهيبة الزوج منذ البداية. والنتيجة أن الزواج في كثير من المناطق العربية يبدو نوعا من الاغتصاب الذي يحميه القانون والمجتمع. وتتحدث فاضلة مرابط في كتابها الذي مر ذكره عن أخطار وآلام تتعرض لها المرأة في الجزائر والبلدان المغاربية بسبب جهل الرجل أو فظاعته مما يجعلها تستهلك وتستنفد في مدى بضع عشرة سنة ولا تعود صالحة للاستعمال. ويكون الوقت قد حان ليبحث الرجل عن منابع الفتوة في جسد آخر.

ومن غريب التناقضات التي تكتنف كيان المرأة، هذا الازدواج في جسمها : فهو نجس والعلاقة الجسدية، لا سيما خارج مؤسسة الزواج، خطيئة مميتة أو من الكبائر التي تستحق عليها الرجم. وجسم المرأة بكل ما يطرأ عليه من عوارض يعد نجسا. مع ذلك فإن هذا الجسد نفسه يتمتع بأهمية لا مثيل لها ويحاط بهالات وطقوس، والمساس به مساس بتابو الأسرة أو القبيلة، وهو انتهاك عقوبته القتل غسلا للعار في حمى القوانين أو تساهلها

في القرآن : "ربي نجني من كيدهن" ان كيدهن عظيم
فصرف الله عنه كيدهن

حتى في البلدان العربية الاشتراكية . ويمكننا أن نفتح صفحات الجرائم في الصحف اليومية لنرى مدى تكرر جرائم غسل العار حتى في هذه المنطقة المحسوبة على المدنية . نجاسة المرأة ودونيتها كرستهما الديانة اليهودية ودعمتهما بالأساطير والشخصيات النسوية حتى بدت مطية الشرور والطرف الضروري لكل خطيئة مميتة ؛ وبات الرجل اليهودي كما تذكر سيمون دي بوفوار في كتابها «الجنس الآخر» يقول في صلاته «أشكرك اللهم لأنك لم تخلقني امرأة» بينما تقول المرأة اليهودية «أشكرك اللهم لأنك خلقتني حسب مشيئتك» . وقد أورثت اليهودية العالمين المسيحي والاسلامي قراءات وأساطير تصنف المرأة في المرتبة الثانوية وتجعلها طريق الخطيئة والمسؤولة عن اللعنة والسقوط من الفردوس، هذه الأساطير هي جوهر نموذج المرأة في تراثنا الشعبي والديني، من امرأة العزيز إلى البسوس إلى ألف ليلة وليلة إلى الخرافات والسير الشعبية .

جسم المرأة نجس . وأذكر ذلك الشيخ الذي رفض أن يغسل يديه بصابون مستعمل خوفا من أن تكون امرأة ما لامسته ، مع ذلك كان له أكثر من زوجة . جسم المرأة نجس مع ذلك هو رأسمالها الوحيد للحصول على المال أو لتأمين الحماية والمستقبل المستقر وهو وضع تشترك فيه الزوجة والبغي . ومن هذا التناقض ينشأ موقف الجارية عند المرأة .

وتشجع الرأسمالية المرأة الجارية أو المرأة ـ السلعة أو المرأة ـ الآلة الجنسية وتستغل المركبات الجنسية (لا النوازع الجنسية) والاضطهاد الجنسي المقنع إلى أبعد الحدود متسلحة مؤخرا بعلم الاجتماع وعلم النفس . وتسهل وسائل الاعلام الواسع هذا الاستغلال . وهكذا فإن الاعلان عن المرطبات أو الملبوسات أو الدخان أو السفر أو أي شيء يعتمد على جسد المرأة . كما تتفتق عقول أصحاب المصانع المرتبطين بدور الأزياء عن تقاليع لا حد لها تجعل من المرأة، لا سيما المرأة العاملة، فريسة سهلة . وإذا كانت المرأة العاملة قد اكتسبت بعض الاستقلال الاقتصادي فإن الرأسمالية تعرف كيف تستعيد منها المال الذي كسبته . ذلك أن النظام الرأسمالي يخلق الحاجات لخدمة اقتصاده . هكذا تصير المرأة مستهلكة بدرجة ممتازة . تعوزني الاحصاءات عن قضايا الاستهلاك، لكن نظرة واحدة إلى الأسواق عندنا (في بيروت مثلا) تبين غلبة المخازن التي تبيع الكماليات النسائية على المخازن التي تبيع الضروريات

الغذائية والعلمية والفنية . بل أن مخازن المستحضرات الطبية أصبحت تعيش على مستحضرات التجميل .

هذا الاقتصاد يوقع المرأة فريسة لتناقض آخر : يجعلها السلعة المستهلَكة والمستغَلة والمستهلِكة لمروجات استهلاكها . وما دامت هذه المروجات رائجة فعلا فلابد من الاستنتاج أن المرأة ـ الشيء، المرأة ـ الآلة الجنسية هي الأنثى النموذجية .

ولدى دراسة المادة التي تقدمها الصحافة النسائية العربية وأجهزة الاعلام عامة من صحف وإذاعات وتلفزيون إلى القارئات أي الفئة القليلة المتعلمة العاملة، نلاحظ أنها تتبع ـ عن قصد أو غير قصد ـ خطا معينا . هذا الخط يعمل على إبعاد المرأة المتعلمة عن نطاق الاهتمامات الفكرية والسياسية وعلى إبقائها في مجالها القديم . فالتقليد المتبع في المجلات النسائية هو تغييب الأقسام السياسية والفكرية، انطلاقا من أن المرأة كائن خارج السياسة والفكر . فكأننا هنا بإزاء عملية غسل دماغ وخلق بدعة يسمونها «المرأة الشرقية» أي الأنثى وارثة نساء ألف ليلة وليلة . وهي أسطورة يعارضون بها نموذج الانسان ـ المؤنث المتحرر الموجود بذاته . هكذا تقدم لها الصحف والاذاعات ثقافة الأزياء وفنون التجميل وتعلمها «الأطباق التي يفضلها» . فضلا عن أبواب «كيف تجتذبين زوجك» و«كيف تداوين غيرة الزوج» و«ما الذي يلفت نظر الرجل» وباختصار كيف تبقين تابعة وحاضنة .

طبعا الجسد يقدر أن يكون رائعا متى بطل أن يكون سلعة أو آلة، ونتائجه رائعة والأمومة علو بالخلق وفرح من فصيلة فرح الابداع الفني والكشف العلمي وشق دروب الحرية ومناصرة الحق . لكن لماذا ينبغي أن تتنافى الأنوثة والأمومة مع هذا كله وتبقى الأفق الوحيد الذي تطل عليه المرأة ؟ الأبوة فرح مماثل فلماذا لا تخصص صفحات للآباء ولا يحبس كيان الرجل في الفحولة والاخصاب ؟ إن سجن كيان المرأة في حدود مستلزمات «الأحاسيس الكثيفة» غبن مزدوج، فهو فضلا عن أنه يحد تفتح شخصيتها، يقلص عمرها ويحدده بعمر نشاط جهازها التناسلي ويجعل شيخوختها حالة من الموت البشع .

لماذا لم تسيس أحزاب اليسار وتجمعاته قضية المرأة وهي المؤهلة لذلك، كما أسلفت، باعتبار طموحها إلى تغيير البنية الفوقية والتحتية في المجتمع، بما في ذلك تغيير العلاقات بين الناس ؟ إن أحزاب اليسار العربي تبدو كأنها قد نسيت أو تناست قضية المرأة. هل يعني ذلك أنها تستهين بها أو تعتبرها ملحقة بغيرها من القضايا أو تالية لها أو مندرجة فيها ؟ الواضح أن قضية المرأة مرتبطة ظاهريا ارتباطا وثيقا بالدين وبالتقاليد العائلية ذات الصبغة الدينية ولذلك تؤجل أو تهمل. فاليسار العربي لا يريد التورط في معركة مع رجال الدين، بل يبدو أنه سلّم لرجال الدين باحتكار قضايا الأحوال الشخصية، وعاد لا يتحرك إلا حيث يتسع الدين للحركة، كتحركه على صعيد التحرر السياسي والاقتصادي مثلا. فالدين والمرأة تابو لا يجوز المساس بهما.

إن هناك تغييبا لمسألة المرأة واكتفاء برفع الشعارات بدل انتزاع موضوع المرأة من الحقل الديني. فخصوصية المرأة في الدين هي خصوصية حقوقية وليست خصوصية عقائدية تمس الأركان.

إن تغييب مسألة المرأة وغياب الاهتمام العميق بها يظهر في غياب الدراسات التي تتناول المسألة الدينية وحقيقة موقع المرأة منها بصفتها الجنسية لا بصفتها الانسانية. وقد طرق بعض الأحزاب موضوعات حساسة كالعلمنة ودين الدولة، وخرقت الحكومات بعض المحرمات، ولكن المراعاة وقعت دائما في ميدان المرأة. ويختبىء اليساريون وراء حجة يكررونها لتبرير هذا التهرب قائلين أن تغيير البنية التحتية (الاقتصادية) سيؤدي حتما إلى تغيير البنية الفوقية (الايديولوجية) أي الدين وما يدور في فلكه. لكن التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي خاصة أثبتت أن تغيير البنية الفوقية، ولا سيما تغير وضع المرأة وعلاقة الرجل بها، ليست نتيجة حتمية لتغير البنية التحتية. إذ يبدو أن العصبية الجنسية أقوى وأعمق وأكثر تعقيدا من التضامن الطبقي. الرجل البورجوازي المثقف يمكن أن يتمرد على طبقته ويناضل في صفوف البروليتاريا، لكن يصعب أن يتخلص، على الصعيد الجنسي، صعيد علاقة الرجل بالمرأة، مما يحمل من رواسب وتشوهات نفسية ـ جنسية. لذلك كثيرا ما نرى يساريين مناضلين بصدق واندفاع يقفون من موضوع المرأة موقفا دينيا أو محافظا لا في الشؤون الشخصية وحدها بل حتى في الشؤون الحقوقية البسيطة.

وفي البلاد العربية العديد من الأنظمة التي رفعت الشعارات الاشتراكية، بل هناك أحزاب عقائدية يسارية تتولى الحكم في أكثر من بلد عربي. فما الخطوات الجذرية التي خطتها هذه الأنظمة نحو تحرير المرأة ؟ هل هناك بلد اشتراكي واحد بدل قانون الأحوال الشخصية تبديلا فعليا ؟ هل يمنع زواج ابن السبعين من ابنة الخامسة عشرة ؟ هل القتل «غسلا للعار» جريمة عادية في أي بلد عربي ؟ هل ترث المرأة نصيبا مماثلا لنصيب الرجل ؟ بل هل ترث ؟ هل ألغي تعدد الزوجات ؟ هل أتيح للمرأة شرف الموت والقتال في سبيل الوطن ؟ أين هي المرأة في مؤسسات القرار والسلطة رغم وجود أعداد من القانونيات والباحثات وعالمات الاجتماع ؟ هل هيئت للفتاة فرص متكافئة لتلقي العلم ؟ هل تجرأ أي بلد اشتراكي على الاعتراف بالأبناء غير «الشرعيين» فلا تقع تبعة الجرم على المرأة وحدها وعلى الطفل بينما يظل الشريك الآخر حرا بعيدا محترما ؟ أما تزال الفتاة تسجن (دون الشريك) أو ترغم على البغاء القانوني (هذا اللون المرعب من الرق) إذا ضبطت في علاقة غير شرعية بينما لا ينال الرجل الشريك أي ضير؟ إلى آخر ما هنالك من أسئلة مخزية ؟ ولقد أراقت الأحزاب اليسارية حبرا كثيرا في أبحاث وخطب حول القمع والصراع الطبقي ونضال العمال وحقوق الكادحين، لكننا لا نجد أي حزب قدم دراسة ميدانية لوضع المرأة في بلاده. لم يقم أي حزب أو حكومة يسارية بمسح أو إحصاء أو تحليل لأوضاع العاملات مثلا وأوضاعهن خارج نطاق العمل، أي خارج المجال المشترك مع العمال.

وظلت المواقف من وضعية المرأة مبدئية وعامة جدا ونظرية مرجعها مفكرو الاشتراكية في العالم وليس مرجعها الأوضاع المحددة التي تعيشها نساء البلاد.

ولم ينشر أي حزب كتابا أو مذكرة، أو بيانا تشكل فيه قضايا المرأة حركة مطلبية.

وقد شاركت النساء دائما، وان بأعداد غير واسعة، في النضالات مشاركة نوعية مميزة، ولكن لا حضور للنساء في مواقع القرار. ربما كان هناك حضور رمزي أو تمويهي لكن الصوت الفاعل المقرر هو صوت رجولي حصرا، حتى الآن.

والنتيجة أن أمام المرأة طريقا من النضال طويلة، وهي حتما ستلتقي بطرق المناضلين للتحرر. ويبدو لي هذا النضال نزوعا إلى تخطي الوضعية الحاضرة، نزوعا إلى التحقق ككائن بكل أبعاده وإمكاناته، كائن «يعقل ويريد» كما قال قاسم أمين قبل سبعين سنة. كائن ينتج ويبحث ويبدع وينمو، كائن يغتني بحمل مسؤوليات الوطن والانسان، يعرف الكبر في الحب إذ يطل عليه من شرفة إنسانية، يلتقي بالرجل التقاء شوقين متقابلين متكافئين بلا مركبات ولا آفات نفسية، بل تحركا نحو الآخر على مستوى إنساني وكوني محض.

هذه الطريق طويلة وأمامنا خطوات لا آتي فيها بجديد، لكن لابد لمن يطرح قضية المرأة من الالحاح عليها وإن كانت إصلاحية محضة :

1 ـ تعميم التعليم المجاني والالزامي بالنسبة إلى كل الفتيات.
2 ـ التعليم المختلط، بحيث يسقط الجدارن بين الجنسين وتنقشع سحب الأفكار المسبقة والارتياب أو الاحتقار بين الجنسين.
3 ـ حملات لمحو الأمية بين النساء والرجال على السواء.
4 ـ إدخال مواد في التربية المدنية تسهم في تصحيح النظرة إلى المرأة وتهيء لاعادة النظر في العلاقات بين الجنسين.
5 ـ توجيه المناهج وجهة البحث والتجريب والتطبيق العملي بحيث تتفتح الملكات الاستكشافية الابداعية لدى الناشئين وينمو حس البحث عن الحقيقة، بدل المناهج القائمة على الحفظ والتكرار مما يساعد على إعادة إنتاج القديم كقيم ومعارف.
6 ـ تشجيع الأبحاث والمنشورات التي تدرس أوضاع المرأة العربية دراسة ميدانية.
7 ـ تشجيع المؤلفات التي تجمع المأثور الشعبي وتحلل ما فيه من أحكام مسبقة ونظرات خرافية حول المرأة.
8 ـ وضع قانون جديد غير ديني للأحوال الشخصية يضمن للمرأة المساواة التامة في الحقوق والفرص ويجعل لها وحدها السيادة على مصيرها الاجتماعي والجسدي.
9 ـ إعداد دراسات متخصصة، وعقد ندوات تناقش مختلف المسائل الدينية والأخلاقية والقانونية التي تتصل بحرية النساء وعملهن.

10 ـ فتح مجالات العمل كافة أمام المرأة بحيث يتهيأ لها الاستقلال الاقتصادي والنمو الفكري.
11 ـ تنظيم برامج وحملات إعلامية واسعة للقضاء على الأفكار المسبقة والخرافات التي تحيط بالمرأة، مما يساعد على ردم الهوة القائمة بين الحقوق المدنية المكتوبة والحقوق الفعلية. وبتعبير أدق إعادة تربية الجنسين.
12 ـ إنشاء رياض أطفال ودور حضانة تستقبل الأطفال في مواعيد العمل كي يتاح للمرأة بعض التحرر والاسهام في الانتاج.
13 ـ الضمان الاجتماعي وضمان الشيخوخة خاصة فلا يبقى الزواج المؤسسة الوحيدة لضمان شيخوخة النساء.
14 ـ تنظيم مراكز رعاية وعناية بالشيخوخة.
15 ـ تسييس قضية المرأة والالحاح على توحيد النضال ضد الاضطهاد الجنسي بالنضال ضد الاستغلال الطبقي ورفع الحواجز بين الجنسين في مجالات النضال.

فإلى متى يتناسى اليسار هذه القضية ؟ إلى متى يسكت عن استمرار العبودية ؟

محاضرة ألقيت سنة 1970 بدار الفن والأدب، بيروت، بعنوان «اليسار والمرأة».

الفصل الثالث

المرأة والمشروع الابداعي

في مصطلح الأدب النسائي

مصـطلح «الأدب النسائي» شديد العمومية وشديد الغموض. وهو من هذه التسميات الكثيرة التي تشيع بلا تدقيق، ولا يتفق اثنان على مضمونها، ولا يتفقان على معيار النظر فيها. من ذلك مثلا مصطلح الأدب الثوري، أو الأدب الذاتي أو أدب المقاومة. وإذا كانت عملية التسمية ترمي أساسا إلى التعريف والتصنيف، وربما إلى التقويم فإن هذه التسمية، على العكس، تبدأ بتغييب الدقة وتشوش التصنيف وتستبعد التقويم.

هذه التسمية تتضمن حكما بالهامشية مقابل مركزية مفترضة. فالتخصيص الذي يعين حدود الفئة الكاتبة يعينها قياسا إلى عام. الخاص هو الفئة المعنية وأدبها، والعام هو الاطلاق والمقياس والمركز. فعن أي تصور نصدر حين نطلق هذه التسمية ؟ هل نصـدر عن تحديد النساء بفئة خاصة قياسا إلى إنساني عام ؟ ومـا قوام التخصيص ؟ بيولوجي ؟ عقلي ؟ ديني ؟ تاريخي ؟ ثقافي ؟ ومن يمثل هذا العام وعلى أي أساس ؟ أم هل نصدر عن تحديد الأدب الذي تكتبـه النساء قياسا على أدب عام ؟ ومن يدخل فيه ؟ القديم ؟ الجديد ؟ الكلاسيكي ؟ الطليعي ؟ الديني ؟ الثوري ؟ الاباحي ؟ الذاتي ؟ الشرقي ؟ الغربي ؟ البدائي ؟ الرفيع ؟ المبتذل ؟ وما الذي يسمح بإلحاق الصفة الفئوية بإبـداع النساء ؟ أهي قلة ما أنتجته النساء نسبيا ؟ أهي الجدة وقرب عهد االنساء بالانتاج الأدبي الغزير ؟ أهو التخصص بموضوع أو موضوعات ؟ أم

هو التميز بأسلوب وتقنيات ؟ أم مستوى أعلى قياسا على أدنى ، أو أدنى قياسا على أعلى ؟

وقبل هذا كله ما حدود هذه الفئة الخاصة الكاتبة لهذا الخاص ؟ وما دام الأمر يشير إلى جنس فهل تشمل الجنس بكامله في الشرق والغرب ؟ وآنذاك هل نعني أن المشترك بين كاتبتين من الشرق والغرب أغلب وأبلغ أثرا من المشترك بين شاعرة فلسطينية وشاعر فلسطيني مثلا ؟ بين فرنسية وفرنسي ؟ زنجية وزنجي ؟ صينية وصيني ؟ .

والقول بكتابة إبداعية نسائية تمتلك هويتها وملامحها الخاصة يفضي إلى واحد من حكمين : اما كتابة ذكورية تمتلك مثل هذه الهوية وهذه الخصوصية وهو ما يردها بدورها إلى الفئوية الجنسية فلا تعود صالحة كمقياس ومركز، واما كتابة بلا خصوصية جنسية ذكورية ، أي كتابة بالاطلاق كتابة خارج الفئوية ، مما يسقط الجنس كمعيار صالح للتمييز إلى ذكوري ونسائي .

والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا ببداهة : هل هناك في الأدب أو الابداع ما تمكن تسميته إبداع ذكوري وإبداع نسائي بهذا التعميم كله لكي لا أقول بهذا التمييع كله ؟ وأين تقوم آنذاك حدود الثقافة المخصوصة التي ينتمي إليها المبدع أو المبدعة ؟ والموروث الذي كون تصورهما للعالم وللذكورة والأنوثة ؟ وحدود المرحلة التاريخية التي يتفاعلان ضمنها ويتجاوبان معها أو يعارضانها ، وحدود البيئة الطبيعية والاجتماعية ، وحدود التحصيل الشخصي والتجربة الشخصية والقهر العام والفردي ، والوعي بذلك أو غياب الوعي . والعوامل التربوية والنفسية ، وحدود الخيال الفردي والموهبة الفردية والاطار الأسري وموقفه من ذلك كله ؟ وبالتالي هل يمكن لكافكا الذي عانى من اضطهاد أبيه واحتقاره لميوله الأدبية والذي يحمل إرثا من الاضطهاد التاريخي أن يكتب مثل بول كلوديل السفير المترف المتدين الكاثوليكي في أسرة ترى الأدب لقب شرف ، أو مثل كاواباتا الروائي الياباني ؟ وهل يمكن أن تكون أليفة رفعت أقرب إلى سيمون دي بوفوار منها إلى أي كاتب مصري عانى القهر ؟

أليس تغليب الهوية الجنسية (رجولية أو نسائية) على العمل الابداعي تغييبا للانساني العام والثقافي القومي من جهة وللتجربة الشخصية والوعي بها من جهة ثانية ، وللخصوصية الفنية والمستوى الفني من جهة ثالثة ؟

ليست الغاية من هذه التساؤلات نفي الاختلاف بين الرجال والنساء . فهذا الاختلاف قائم ولا يقتصر على الفوارق البيولوجية وما يتولد عنها على المستوى النفسي . فهناك إرث تاريخي وثقافة كاملة وتجارب طويلة زادت حدة الاختلاف . بل إن النظام السياسي والاجتماعي برمته مبني على هذا الاختلاف ، وكذلك هندسة الفضاء المدني - الاجتماعي والمؤسسات الدينية والاقتصادية . ويتولد عن ذلك كله إرث يميز علاقة الشخصية بالفضاء والأشياء ، بالعام والخاص بالداخل والآخر والذات . هذه الاختلافات كلها ماثلة في ذهني حين أرفض مصطلح «الأدب النسائي» . لماذا ؟

الكتابة عملية تحرر من حيث أنها موضعة للتجربة والمعاناة والحاجات والتصورات والأحلام ، موضعة تبني وتكشف وتعرض المكتوب للنظر العام ، للتفاعل والرد والاستجابة والنقد والإنبناء في بنيان أوسع .

فعل الكتابة لدى النساء بشكل أخص عملية تحرر من حيث أنه وعي وموضعة وكشف لتجارب ومعانيات وتصورات وحاجات وأحلام طال عهدها بالصمت والخفاء ؛ والكتابة تبلورها ، تخرج بها إلى مدار العام ، تسمح بتشكل خصوصياتها تشكلا مبتدعا داخل قوانين العام كمتخيل جماعي وفضاء جماعي وقضايا ولغة وتصورات ومنظومة إشارية قيمية وموروثات . هذه الموضعة تطمح إلى تدخل الكتابة (النسائية) في تشكيل المفهومات وتشكيل المتخيَّل والتأثير في منظومة القيم والمصطلحات . فالخصوصية هي منطلق الكتابة ، وبنار هذه الخصوصية يتوهج العام ، لكن تغيير العالم أو التأثير في العالم أو العام هو مبتغاها . من هنا كانت الكتابة لدى النساء ، وكل تعبير صادر عن النساء كتطلع إلى تغيير العالم أو إعادة تشكيله (أي كفن) هي أنسنة للخصوصية وخروج بها إلى أفق التفاعل والفعل والفاعلية ، أو خروج إلى المشترك والعام .

وبما أن كل كتابة إبداعية تمتلك هذين البعدين :

1 - ترتبط ، كمنطلق ، بالحاجات والاكراهات والأحلام والتجارب الخاصة ، أي بمرجع .

2 - وتتشكل كموضعة أو تبلور في سياق منظومة إشارية وقيم جمالية ، بات بالامكان النظر فيها بتغليب أحد البعدين :

1 ـ يمكن تغليب النظر إلى الموضوع وعلاقته بمرجعه.
2 ـ ويمكن تغليب النـظر إلى النص الابـداعي ببعـده الفني أي كنـظام مخصوص في إنتاج الدلالة.

فإذا نظرنـا إلى العمـل الفني ببعده المرجعي، كان شهادة أو علامة على حقيقة سابقة على النص وقائمة خارجه وباستقلال عنه وعن قوانينه. آنذاك، وآنـذاك فقط تمكن تسميتـه باسم مرجعه: أدب نسائي، أدب اجتماعي، ذكـوري، ثوري، حضري، بدوي... وفي هذه الحـالة فإن فحص هذا المستوى المرجعي في النص يتم بأدوات للتحليل والدرس مستعارة من ميدان المرجع. فإذا كان المرجع سياسيا استعرنا أدوات للتحليل من علم السياسة، وإذا كان اجتـماعيا أو نفسيا استعـرنـا أدوات ومفهومات للتحليل من علم الاجتماع أو علم النفس.

لكننا إذا تناولنا النص بذاته فإنه لا يُدرس إلا كتشكل فني قائم في منظومة إشارية جمالية، في الفضاء العام لثقافة معينة؛ ولا يدرس إلا بأدوات التحليل الفني العامة المشتركة وبموجب قوانين التحليل الخاصة بهذا الفن. وحتى في حالة تحليل المضمون فإننا لا نتعامل تعاملا مباشرا مع المرجع، ولا نعتبر له وجودا قبليا أو سابقا على المعرفة التي ينتجها النص حول هذا المرجع، وهي معرفة تتقدم عبر صور وعلاقات وأخيلة. وهكذا فإننا متى نظرنا في النص من حيث هو نظام فني عاد مصطلح «الأدب النسائي» أو أي مصطلح آخر يسمي الفن باسم مضامينه وقضاياه الغالبة ويرجح من ثم البعد المرجعي على البعد الفني، عاد هذا المصطلح غريبا عن حقل الأدب ومرفوضا.

المرأة، الابداع، وتحدي الزمن

كيف تقف المرأة أمام الزمن والموت، وما سلاحها في وجه زحفهما؟ وما طبيعة معركتها ضد الزمن القاهر؟ الزمن الذي صار في الثقافة العربية مرادف القدر، وحمل اسم الدهر، الزمن الذي ذمه الشعراء وسماه الناس «الغادر» و «الخؤون» ووصفوه بأنه غاصب المسرات وهادم الملذات، نذير الموت، ومصرم الأعـمار، ناهب الشباب ومفرق الأحباب. الزمن الذي كني عنه «بالليالي» و«الحـدثـان» و«الأيام» ونسبت له القـدرات الخـارقة. الزمن الذي تتحرك مختبرات في العالم لدراسة فعله في خلايا الانسان وتلطيف وقعه على الجسد البشري وتمويه آثاره.

ففي أي مستوى تقف معركة المرأة مع الزمن؟

الـزمن والمـوت، أولى المعضـلات، وأعـظم المعضـلات التي واجهت الانسان. ويمكن ببعض التبسيط أن نعتبر الحضارات تراكما للردود على الزمن والموت، والحضارة المصرية القديمة أبلغ الشواهد. ولعل الملحمة السومرية ـ البابلية «هو الذي رأى كل شيء» المعروفة باسم «ملحمة جلجامش» (ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد) توضح كيفية هذا الرد والمنطق الذي يقوم عليه: جاء في هذه الملحمـة أن جلجـامش، مؤسس السـلالة المالكة في أوروك (قرب البصرة) كان يسلك سلوكا نفهم منه الهروب من الزمان، ولا يحسب عمره

محدودا بأجل. لكنه أدرك حتمية الفناء لما فجع بموت صديقه انكيدو. وإذ هاله ما حل بجثة انكيدو من تحلل وفساد بعد سبعة أيام، خلع رداء الملك (الزائل) وارتدى جلد الحيوان وهام على وجهه في البراري نائحا متفجعا، متسائلا بهلع عما إذا كان هو أيضا سيلاقي «مصير البشر». ويقرر الذهاب في سفر بعيد، إلى ما وراء بوابة الشمس لملاقاة جده الذي نجا من الطوفان واكتسب الخلود. في نهاية المغامرة العجيبة يدله جده على عشبة الخلود التي تجدد الشباب، فيحملها معه ليأكلها مع شيوخ مدينته. غير أن الحية تسرقها منه في الطريق ويتجدد جلدها. ويعود جلجامش خائبا وقد أيقن باستحالة الخلود، فلا يجد عزاء إلا في العمران والفن: يبني أسوار المدينة ويشيد المعابد و«ينقش في نصب من الحجر ما عاناه وخبره».

هذا الانسان الذي خبر سطوة الزمن واستحالة الخلود، أدرك أن المواجهة الوحيدة مع الزمن تكون بالعمل والابداع. وفي هذه القصة القديمة جدا نجد تصويرا رمزيا لهلع الانسان من الزمن والموت واستعاضته عن الخلود بخلود الأعمال، فتبقى كشاهد على حضوره بعد الغياب.

ولو تأملنا في أعمال المبدعين لاستطعنا دائما أن نرسم للمبدع، عبر أعماله، صورة هي حلمه وتحققه الأبهى. (ويمكن القول أن صورة سيف الدولة في مدائح المتنبي هي مثال المتنبي وحلمه، و«زرادشت» هو حلم نيتشه وبديله، وصورة «النبي» في كتاب جبران هي حلم جبران وتصوره لدوره). هذه الصورة أو العمل الابداعي تشكل ظلا للانسان وامتدادا له وبديلا. (بديهي أنها صورة ترسم في ضوء الحاجات والتطلعات والقيم في زمن معين وثقافة معينة). غير أنه عبر هذه الصورة يموضع أحلامه وبها يجسد تصوره لنفسه أو مشروع صورته المقبلة. وبهذا البديل الذي يفلت من فعل الزمن والموت ينتقم الانسان من استحالة الخلود. يدخل في إطار هذه البدائل كل آبدة تصمد على الزمن، منذ الأهرامات والقلاع، ومنذ روائع الأدب والفن حتى اللوحات التي تؤرخ الانتصارات والمنتصرين وحتى السدود والأشجار. بل إن الزراعة أساسا كانت أسلوبا من أساليب تحدي الزمن والفصول.

وإذا كانت النساء في مراحل من التاريخ قد واجهن الموت بمشروعات بديلة وإنجازات تندغم في السياق الحضاري العام، فإن انحصار المرأة ولا

سيما المرأة المدينية، منذ العهد الروماني، عصر القوة البدنية والحروب، في نطاق البيت وحجبها عن الميادين العامة قد جعل هذه المواجهة تتراجع.

على أية حال قضية المرأة مع الزمن والموت مختلفة. فالخصيصة الأنثوية أعظم رد على الموت، بما أنها إنتاج الحياة ورعايتها. ولكن المرأة، من جهة ثانية مشروطة بالزمن الذي تذكرها بمروره الباهظ تحولات جسدها. هذا التضاد الذي يوقفها باستمرار بين حدَّي الحياة والموت هو سبب عظمتها وبلائها التاريخي في آن. هذه التي تنتج الحياة وتحتضنها، هذه «الحارسة الذكية للسلالات» كما تقول سنية صالح في إحدى قصائدها، هي وسيط الامتداد البشري وشرطه وراعيته. غير أن هذه الخصيصة الهائلة هي التي تستهلك شبابها وتحد عمره.

إن حرص الأم على الحياة التي تنتجها، وحرص الأب والجماعة على منابع استمرارها، قد سلك عبر التاريخ دروبا مختلفة. ولم يفض دائما ذلك الاتفاق في الحرص إلى حصر كيان المرأة في وظائفها الولادية، ولا إلى تبعية النساء للرجال وذوبانهن فيهم، ولا إلى الحؤول بينهن وبين فضاء الجماعة العام وميادينها الانتاجية والابداعية. ولست الآن بصدد استعراض تلك الدروب ولا المنشأ التاريخي لوضع المرأة الحالي. فما يعنينا الآن هو وضعها الراهن داخل الخلية العائلية التي تؤطر هذا الحدث الكوني الذي هو إنتاج الحياة. وكون هذا الحدث الهائل لا يشترط أبدا تبعية المرأة للرجل بنفس المقدار الذي لا يشترط فيه تبعية الرجل للمرأة لشراكته في إنتاج الحياة، ولا يفترض ارتهان المرأة الكامل للأفراد الآخرين وحصر كيانها في وظيفة بيولوجية - تربوية بالمعنى البدائي للتربية؛ (لأن التربية بما هي نقل لارث حضاري وتعهد لتفتح الملكات والطاقات لدى الناشيء، وإعداده للتلاؤم مع البيئة ومجابهة الظروف والعلو عليها بالابتكار والابداع، التربية بهذا المعنى تتطلب مستوى فكريا ثقافيا عاليا يتناقض جذريا مع واقع المرأة المحجور عليها جسديا وعقليا).

المرأة في وضعها التاريخي الراهن داخل الخلية العائلية، لا تعطي جسدها وجهدها وزمنها وحسب، بل تبذل أحلامها ورجاء الغد. إنها توظف في شخص الرجل، زوجا بشكل أخص، ثم ابناء مطامحها وأحلامها جميعا، تجير له مشروع تساميها وعلوها على ذاتها وتحققها الأعلى. وعبارة «وراء كل عظيم

امرأة» بالغة الدلالة. وسلسلة النساء العاملات في الظل لعظمة الأزواج والأبناء والاخوة والرفاق والرؤساء (في البحث العلمي والعمل والسياسة) تمتد من غرف الطلاب الفقراء إلى المختبرات ومراكز البحوث لتبلغ كواليس السياسة ومكاتب الأحزاب والغرف الداخلية في قصور الحكام والملوك. وهي في هذا كله كائنة بغيرها لا بذاتها. قصارى ما تبلغه أن تكون أم فلان وزوجة فلان. وليس نادرا بعد ذلك أن تجد نفسها، متى تجاوزت عمر الخصوبة وذوت نضارة الشباب، وحيدة في هامش الهامش: بينما يجري البحث عن دم جديد لجندية مجهولة جديدة. على أية حال لا يزال نظام تعدد الزوجات قائما، وأن تراجع في بعض المدن بضغط المتطلبات الاقتصادية الجديدة والأخلاقيات الجديدة.

صحيح أن العكس يمكن أن يحصل. والارتجاج النفسي والاجتماعي قد لا يكون غائبا، ولكن نسبة هذه الحالات ضعيفة جدا، والفارق بين الوضعيتين واضح: لأن الرجل لا يفقد محور استناده ولا يجابه الاستنكار في محيطه، ثم إن مشروعه في الحيز العام هو محور شخصيته.

المرأة العاشقة أو الزوجة المغرمة مستغرقة في الآخر وكائنة فيه، وحتى لو لم تكن مغرمة فهي مستغرقة ومتمحورة حول الزوج والعائلة. هذا هو الطريق المفتوح والنموذج المقرر والصورة المرسومة للمرأة مسبقا في واقع الثقافة قيما وعادات وأخلاقيات. هذه الصورة التاريخية تجدها المرأة جاهزة منذ الولادة، وينصرف هم التربية إلى جعلها تتطابق مع هذه الصورة. وهي تملك قوة القسر الاجتماعي، إلى درجة أن المرأة التي لا تدخل في هذه الصورة تكون عرضة لادانة ضمنية. وهذا هو الوضع الاشكالي الذي تجد نفسها فيه امرأة لم تتزوج أو لم تنجب اختيارا أم كرها.

التطابق مع هذه الصورة الراسخة في الثقافة، هو الذوبان الكامل في الأسرة والانتهاء عند حدود العالم الخاص. وإذا كان دخول الفتيات في الماضي، في هذه الصورة هينا، فإنه اليوم، ومتى كانت الفتاة على قدر من العلم، لا يتم دون صراع مقلوب، صراع ضد النفس ومطامحها؛ ونجاح هذا الصراع هو غالبا فشل المشروعات الذاتية والامتناع عن التحرك في الحيز

الاجتماعي العام. (من منا لا يعرف كاتبة أهملت الكتابة وفنانة قدمت الحياة العائلية على الفن، وممثلة تخلت عن التمثيل أو مغنية توقفت عن الغناء أو طالبة توقفت عن الدرس وعاملة في مختلف الحقول تخلت عن العمل لغياب الضغط المادي وحضور الضغط العائلي؟). لذا يمكن القول بالاجمال إن طريق المرأة إلى الأنوثة المثلى، كما رسمت عبر القرون هو طريق تنازل متسلسل وصيرورة هابطة، ومن ثم سلب للذات. (لنسترجع مواصفات الأنوثة المثلى: النعومة، الضعف، التنازل، الطاعة، الغموض، التملق، الابتعاد عن ميادين القوة والسلطة، الحاجة إلى حماية الرجل، أن تكون موضعا لكرم الرجل وشهامته، أن يكون الرجل رايتها موطن المعنى ومحط الطموح والسلطة المعيارية التي تحدد ما هو جميل وما هو قبيح، ما هو صالح وما هو خاطىء، تحدد الخير والشر وتضع مقاييس النجاح والفشل...).

لنتساءل الآن عما يجري للمرأة التي تطابقت مع الصورة المثلى للأنوثة، طوعا أو بعد صراع، لو حصل أنها لم تتزوج، أو لم تنجب، أو تزوجت وتخلى عنها زوجها وانخلعت عن هذا المحور، وفيما لو وجدت نفسها بعد انقضاء الشباب عزلاء، ومثل كوكب طاش عن مداره، وواجهت الزمن ونذر الموت دون محور استنادي ودون مشروع ذاتي. وهذا يوصلنا إلى التساؤل الرئيسي:

كيف توقفت المرأة هذه الصيرورة الهابطة؟ كيف تضع حدا لهذه الاستقالة التاريخية من الكينونة النامية الفاعلة؟ لهذا التنازل عن تفتح الطاقات والملكات وتعاليها المتواصل على نفسها؟ كيف تنهي عشق اللبلاب المتسلق غيره لتصير شجرة تعانق شجرة وتصد عنها ومعها هوج الرياح؟ كيف تخط في التاريخ وفي الحيز الثقافي العام مشروعها كذات محددة مخصوصة لا تتكرر ولا يغني عنها وكيل، كذات تعي شرطها التاريخي وتبني مشروعها للعلوّ على شروطها وحدودها، فتجسد هذا الوعي في إبداع أو إنتاج أو عمل فني أو سياسي أو ديني، وزراعي اقتصادي أو إنساني؟ لأنها بهذا المشروع وتحققاته المتوالية تقيم امتدادا لحضورها وجسدا لأحلامها وبديلا. بهذا المشروع تتجذر في فضاء العام حيث لا يعود الزمن مجرد عمر فردي، بل يغدو استمرارا تاريخيا تنكتب فيه حيواتنا وتتنامى. بهذا المشروع يتحول الزمن الذي يتحرك في غير مصلحة الجسد، إلى عامل نمو وغنى ويصير إيقاعا للتسامي. لأنه حين يكون

للمـرأة مشروعهـا الابـداعي والانتـاجي تصير أكثر مما هي وأوسع وأبعد، ويتصل فعل الولادة عندها بحركة الكون والتاريخ.

أن يكون للمرأة مشروع إبداع وتسام هو أن تصير كائنا بذاته تنجب ذاتها باستمـرار كما تنجب أولادهـا، تخرج من محدودية الوظيفة الجنسية إلى أفق الانسان، تنجب امتداده الزماني والمكاني وتعطي لمراميها وأحلامها جسدا لا يشيخ، وهذا هو أساس التحرر.

غياب المشروع ومتاهة الأخطاء

حول رواية «مذكرات امرأة غير واقعية» لسحر خليفة*

«. . . فمذ فتحت عيني على الدنيا وأنا أحس أن هناك خطأ ضخما وكبيرا، أكبر من استيعابي وطاقتي على الاحتمال. ولهذا عبرت طوال عمري عن نقمتي على هذا الخـطأ. ولتشـوش الصـورة والمنظار والخلفية المنظور منها وإليها، احترت في مكمن الخطأ وأصله، لكني واصلت إطلاق قذائفي الموجهة وغير الموجهة، ولهذا أصبت أكثر من غيري، لأني غالبا ما كنت أطلق هذه القذائف وأنا أمام المرآة». (ص 34).

من هي هذه الشخصية التي تصف أحـوالهـا وتعبر عن أفكارها بضمير المتكلم؟ تفتتح به الرواية منذ الكلمة الأولى قائلة (أنا ابنة المفتش) وبه تستمر عبر الأقسام العشرين؟ ولِمَ يتشكل السرد من مونولوغ متواصل لا يخفي صوت الروائية كراوية وحسب، بل يؤطر جميع الأشخاص والأصوات فلا تطل إلا من خلاله حين ينفتح عليها بالتذكر والتداعي؟ وما دلالة المرآة التي توجه لها هذه الشخصية «قذائف» الكلام؟

هي إذن ابنة المفتش وزوجة التاجر، تعرف نفسها بالاضافة كما هو خليق بالنساء. فيما بعد نعرف أن إسمها عفاف، وأنها من الضفة المحتلة، تعيش

* سحر خليفة، مذكرات امرأة غير واقعية، دار الآداب، بيروت 1982.

مع زوجها التاجر في بلد خليجي قصة زواج تعيس، تم بلا حب، لأن الأهل رتبوه تخلصا من متمردة لا تنصاع للأوامر ولا تتقيد بالأعراف، لا تعاشر أهل طبقتهم ولا ترى رأيهم، وباختصار غير مروضة أو «غير واقعية» حسب تعبيرهم. جاءت الذريعة المناسبة لما وجدوا في كتابها رسالة إلى يافع مثلها تقول له فيها «أحبك». أخرجوها من المدرسة وعاملوها كجانحة واضطروها للقبول بأول عريس طلبا للستر. القصة في هذه الحدود عادية. عادية لأنها تكررت ملايين المرات ولا تزال تتكرر. غير أن الكاتبة تتخذ من هذه القصة المألوفة، وهذا الوضع المبسط العام، الخالي من عناصر الفجيعة ظاهريا، مناسبة لاختراق دخيلة البطلة، وعبر ذلك اختراق عالم كامل من الأمثال والقصص والمواقف والعادات التي ترسم خلالها منظومات القيم والتصورات وتتم بها برمجة الأفراد وردود أفعالهم، مما يكشف عن موقع الفاجع ويبدي المستوى العلائقي قدرا ساحقا، هو ما تصارعه البطلة.

أداة الاختراق هذه هي الحديث. فالكلام يجري بصيغة المتكلم، وكأن الكتاب بكامله مونولوغ طويل، مونولوغ ملون لممثل واحد، يستحضر الأشخاص ويستدعي الذكريات. هذه الصيغة جعلت الكلام يأخذ شكل الفوران، فيتدفق الغضب المكبوت والرغبات الملجومة وردود الفعل المكتومة والذكريات والتداعيات. ولا تخترق الكاتبة هذا المونولوغ أبدا، لا تضيئه من خارج عالم الرواية. تدفع بالممثلة إلى المسرح وتتركها لمصيرها الروائي. فتقطع بذلك الطريق على أي موقف نظري. وهكذا فإن ما يمكن أن نراه في مواقف البطلة وأقوالها من تناقض أو تطرف أو خلل يحمل على ملامح الشخصية لا على آراء الكاتبة. كما أن أسلوب الحديث يمنح السرد حريات كبيرة، وما يطرأ على السرد من استطراد وتواثب وتداع، وما يتدفق عبره من أقاصيص يرتد إلى وضعية البطلة في الرواية، ويقترن بمصير الوحدة الذي تجابهه نتيجة انقطاع التواصل والتفاهم مع الزوج. بل إن توتر اللهجة وعنف الايقاع، وتدفق العبارات المصقولة المبنية على توازن المتناقضات وتقابل الأضداد، والتي تبطنها السخرية المرة حينا والدعابة اللطيفة حينا والنقد الجارح والأحكام العامة حينا آخر، هذه جميعها لا تنفصل عن ملامح البطلة وظروف نشأتها.

ومن خلال هذا الفوران، وعلى لسان البطلة التي تدحض القوانين والأخلاقيات التي تم بموجبها تسيير حياتها والنظر في قضيتها، تجري محاكمة

الأزواج من جوانب عديدة: تحاكم مفهومات الزواج وأخلاقياته، نظرة الأهل إلى الزواج ونظرة الناس إجمالا، نظرة كل من الزوجين ونظرة النساء، تخصيصا. وهي تحاكم المتزوجات والطامحات إلى الزواج، الخائفات من الطلاق والراغبات فيه. لا يبدو الزواج هنا مجرد ارتباط بين رجل وامرأة، بل يظهر دخولا في شبكة من العلاقات والمواضعات، وقبولا لمنظومة كاملة من المفهومات. وهذه لا توجه السلوك أو تفرض تقسيما معينا للعمل وحسب، ولا تتحكم بالعلاقات الاجتماعية أو بشؤون الجسد وحده، بل تحكم حتى البنية النفسية وردود الفعل. ولا تدخل المرأة في هذه المنظومة عند الزواج، بل تدخل فيها قبل ذلك بكثير. وتربية البنت تتلخص في التهيئة للزواج. ثقافة كاملة تتمحور حول جسد المرأة. وهي كيانيا تحدد قياسا إلى الزواج. ومن هنا تمر نظرة المرأة إلى نفسها وجسدها بدروب غريبة. تقول عفاف في الرواية: «ومررت بنزوات غريبة من التفنن في الغاء أنوثتي..» (ص 34). وعدم الزواج هو أكبر خطر يلوح به الأهل في وجه البنت لترويضها. وكلما تفوهت فتاة بكلام ينم عن المساس بالمنظومة الأبدية للقيم، أو عن محاولة لازاحة محور القيم من جسد المرأة إلى أرض الوطن قامت القيامة: تروي صديقة تقف موقف عفاف، قصة الرجل الذي أودى بحياة خمسين مناضلا ضد إسرائيل لأنه راح يذيع أخبار تجمعهم وعملياتهم سترا لسمعة ابنته التي تعمل معهم. فلما أصيب جميع النساء بالوجوم سألت هذه الصديقة وكأنها تتحدى سلم القيم السائد: «ـ الأرض ولّا العرض؟ قولوا يا ستات؟ / وكأن شجارا اندلع فجأة، بدأت الغرفة تموج بالأصوات المتقاطعة المتناقضة المتحدة المتحمسة الخانقة المغضبة. وصاحت إحداهن وهي تضرب صدرها بتشنج:

ـ وبكره البنات يبوروا وتروح عليهن. بنت أبو حمدان بعدما خطبت قالوا لخطيبها مالك ومالها، خذ لك واحدة بعدها مغمضة وجديدة بورقتها» (ص 138).

وتبعا لهذه المنظومة يتم تصنيف القيم والفضائل: فضائل مذكرة وفضائل مؤنثة. حقوق مذكرة وواجبات مؤنثة. وفي الرواية لا ينجو من هذا الفصام أحد، لا اليساري المناضل ولا الفنان العاشق.

هذا العالم المصاب بالفصام يتمثل فنيا، في الرواية، بمجموعة من التناقضات لا تسلم منها البطلة ذاتها. فهذه الرواية عمل فني شديد التركيز بحكم البناء، يلعب فيه الأسلوب دورا دلاليا كبيرا، وهو يفصح بقدر ما تفصح الأحداث، لذلك لا أجد بدا من كلمة سريعة حول ذلك. يرتكز بناء الرواية، إلى التضاد وتساكن المتناقضات. وأكتفي بالاشارة إلى أهم مظاهره :

1 ـ التناقض في شخصية البطلة.
2 ـ التضاد في تقديم صورة الزوج والرجل إجمالا.
3 ـ التضاد البنائي بين النصف الأول من الرواية والنصف الثاني.
4 ـ التضاد في طبيعة القصص الواردة في الرواية.

1 ـ حول شخصية البطلة :

ترسم سحر خليفة، في مدخل الرواية خطوطا أولى لملامح هذه الشخصية، اختار منها العبارات الآتية :

«وأصبحت حالة التأرجح بين بينين فعلا مستحكما بعد أن كان ردة فعل. وصرت لا أملك من أمري إلا ما يختارونه لي، ولا أملك من أمرهم إلا أوامرهم. حتى أوامرهم ضعت بينها وفيها، فلا أنا منفذة صالحة، ولا أنا متمردة فالحة (. . .) وهكذا بت مراوحة واقفة عن العمل. رجل في الأرض ورجل في الهواء. ونمت على هذه الحال سنين. واستيقظت يوما فوجدتني زوجة التاجر فتعست. وتذكرت العز الذي نشأت عليه في بيت المفتش فيئست. وبت واثقة أن التعاسة قدري فلم أحاول تجاوزها بالتغيير. لم يكن التغيير فعلا تمرسته إلا في الحلم والزعبرة. وكلاهما لا يصنف كأداة فعالة لشق الطريق. ولهذا بقيت مراوحة متوقفة عن الدوران، الويل لها إن دارت والويل إن لم تدر. فكان أن درت بعكس اتجاه الريح . .» (ص 7 ـ 8).

تبدو لنا البطلة في مجمل الرواية مشروعا. هي مشروع رسامة وبداية متعلمة (توجيهي على الحفة) حسب تعبيرها الساخر، ومشروع متحررة كما يشير النص المثبت. ليست متحررة عمقيا لكنها ليست مروضة أو خاضعة أي غير واقعية «حسب تعبير الأهل». تعي وجود الخطأ في أساس حياتها، وفيما

هي تبحث عن العلة وتتوخى التحرر ترتكب مزيدا من الأخطاء. تأمل في التحرر من الزوج، لكن لتتزوج غيره. وهذا الـ«غيره» مجهول واحتمال. مع ذلك فهذا المجهول هو الشرط الذي رأته لتحررها. حفاظا على إمكانية التحرر تحاول الاجهاض فتفقد الجنين وتصاب بالعقم. فتضاف إلى مصائبها مصيبة جديدة، وإلى عوامل تنازلها عامل جديد. هي نفسها ترى العقم نقيصة جوهرية، إنها في هذا الوعي تدور على نفسها مثل قطتها عنبر التي تدور وراء ذيلها. في هذا الوعي تزداد براعة في الصمت وتزداد تقوقعا. وهي المتمردة تختار العزلة دفاعا عن نفسها أمام اتهامات الزوج. تتضاءل قدرتها على رؤية الآخر، وتتكفىء على ذاتها فتلغي ذات الآخر. غير أنها تداوي العزلة بمراقبة الملابس المنشورة على سطوح الجيران، وتتخيل الناس فيها. هذه البطلة تتأرجح «بين بينين». وهي تعرف ذلك كما يبدو من النص المثبت هنا، لكنها لا تعرف كل شيء. تعرف أن الخطأ موجود ولا تعرف انها مبرمجة على هذا الخطأ. بطل ناقص هي، بطل يحمل علة يجهلها، علة موروثة وليس مسؤولا عنها. وهذا ما يمنحها، في آن واحد، مأساويتها وديناميكيتها كشخصية روائية كاشفة.

2 ـ حول صورة الرجل :

الرجل ـ الزوج في الرواية هو الآخر. البطلة تتكلم بصيغة الأنا، والرجل يُحكى عنه بصيغة الغائب. على أية حال لا يحضر إلا مغيبا ومرويا عنه، على الرغم من كلية حضوره. لكنه حضور ضدي، حضور مقلوب. وهو مغيب إلى درجة التلخيص والتجريد والتعميم. «وكان لي إخوة اشاوس يعرفون من أين وكيف تفرى مرارة المرأة. لكنهم للحق والحقيقة رجال محترمون ولو أنهم حين مات الوالد تخاطفوا ميراثه قبل أن يبرد حمام دفنه. ولم يبقوا لنا نحن البنات من الميراث إلا إسم العيلة». هكذا بالجمع وبلا تمييز. الرجل الذي يمسك بيده المفتاح والنصيب والإذن الشرعي وورقة الطلاق وحافظة النقود غائب كإنسان. الأب والزوج والاخوة يلتقون في صورة الجلاد. حاضرون كسلطة وموقع غائبون كذوات. الأب الذي لم يسلم من التصوير الكاريكاتوري في البداية هو الوحيد الذي يتخذ هيئة إنسانية، ويمتلك مشاعر وميولا. كان يغني أغاني عبد الوهاب ويعزف على العود ثم صار يرتل القرآن. ثغرة في

الرواية أم عبرة ؟ هل تريد الكاتبة أن تقول إن امرأة محكومة بهذه المنظومة التقليدية الحديدية، منظومة التحريم والاتهام والتشييء والتبعية سوف يرتد عنفها إلى الداخل ويتخذ شكل إلغاء الآخر وتشويهه. إلغاء الآخر بتغييبه أو إلغاؤه بالهلوسة والحلم، بقتله ؟

3 ـ التضاد البنائي بين شطري الرواية : تنقسم الرواية بوضوح إلى نصفين. النصف الأول يشمل الأبواب التسعة الأولى، الباب العاشر انتقالي يدور حول تهيؤ عفاف للسفر من الخليج إلى الضفة المحتلة. والنصف الثاني يشمل الأبواب التسعة الأخيرة.

النصف الأول يتشكل بكامله من مونولوغ البطلة وهي معزولة بين جدران بيتها تخاطب نفسها وتستحضر حوارات ماضية وقصصا ماضية. ليس حولها مخاطب مباشر حاضر. المخاطب المباشر الذي لا يستحضر بالتذكر هو قطتها عنبر وصورتها في المرآة الفعلية أو المجازية. ينفتح هذا العالم المقفل بفعل اقتحامات. قصص وذكريات تخترق عزلة البطلة. إذ لا وجود لأحداث تقع في الزمن الحاضر. في الحاضر لا شيء غير آلة الغسيل والمجلى. في هذا العالم المقفل هروبات دائمة. كل شيء صالح لأن تثقبه الذكرى وتفتح من خلاله طريقا إلى عالم آخر. هذا العالم المثقب الذي تهرب منه بالحلم إلى الخارج، أوبالصمت والصبر إلى الداخل، هو عالم الزواج الذي بناه الآخرون، وضعوا أسسه وقوانينه وموقعها منه واختاروا لها الزوج. تعيش هذا العالم مثل سجن خلق لكي يخترق ويتم الهروب منه. أما الهروب فهو إلى عالم الطفولة واليفاع في محاولة للحفر واكتشاف أساس الخلل. وفي هذا العالم يستدعى مسلسل الترويض الفاشل والتدجين الناقص. ما كانت ترفضه ظل مرفوضا لكنها تحتمله مرغمة. وما كانت ترغب فيه ظل مرغوبا وإن حرمت منه. لم يتغير إلا قدرتها على الصمت والتمويه. وراء هذا الصمت تعيش الحكايات.

وفي عباب هذا الدفق الداخلي، هذا العباب من المرارات أفكار كثيرة ومواقف تدعو للنقاش ولا تخلو من مغالطات. صورة عن الضياع والتمزق واختلال المقاييس والصور وراء الصمت.

في النصف الثاني تقلب الروائية الوضع كما يقلب الثوب : ما كان باطنا صار ظاهرا. سافرت من البلد الخليجي حيث يعمل زوجها، وبالاتفاق معه. عبرت الجسر إلى الضفة، حلت في موطن الحنين الذي كان يستدعى بالتذكر. من الآن فصاعدا سوف يقدم السرد أحداثا تقع في الزمن الحاضر. احداث عينية لا مجرد حكايات، ونتبع البطلة وهي «ترجع» إلى شوارع الحلم ومنازله : بيت العيلة، صديقة الطفولة، الأم والاخوة والحبيب الأول الذي عوقبت بسببه بالخروج من المدرسة والزواج التقليدي. لكن هل عادت حقا ؟ بينها وبين هذا العالم سنوات وزواج فاشل واحتلال، وإجهاض وعقم وفرص ضائعة ودراسة ضائعة وكفاءات لا تؤهل للعالم الخارجي. عادت، لكن لتكشف ما جمّله الحلم والبعد. التقت الحبيب الذي كتبت له الرسالة، وعرفت أنها كانت حبه الوحيد، وأنه متزوج بلا حب، وتعيس، ومستعد أن يستمر في علاقة سرية بها دون أن يصحح وضعه. وأنه يرى الازدواج طبيعيا : «هي زوجتي وأنت حبيبتي» هل كانت المرأة غير الواقعية تكتشف الواقع ؟

4 ـ قصة القصص أوالتضاد في طبيعة القصص :

تبنى الرواية بعدد كبير من القصص. البطلة واقعة تحت سحر القصص. تصف السحر الذي كان يخطفها حين تحكي جدتها الحكايات. ولا تتوقف عن تذكر القصص أو نسجها. العبارة الأولى في الباب الأول تقول «ولي مع الأشياء حكاية». كل ما تحبه تحيله إلى قصة وتحفظه من الضياع والزمن. «يا قطتي يا قصتي» تقول. أو «قطتي تحكي لي القصص. قصص الصغار وقصص الكبار وقصتي مع هذا العالم». القصة مرآة وحجاب. مرآة الراوي وحجاب العالم. القصة أكثر حقيقية من الحدث والواقع. لكي يكتسب الحدث معناه لابد ان ينسج في قصة. لكن قصص هذه الرواية ينقض بعضها بعضا. وعالم الرواية من ثم عالم تمزق وتناقض.

في الشطر الأول من الرواية تتذكر عفاف الحكايات التي رويت لترويضها. حكايات تحجب العالم، تحجب الأحزان والأشواق والأسماء وسائر الخصوصيات. حكايات لا تنهض من احداث. وشتان ما بين الحكاية والحدث. الحكاية حدث مضى وفقد زمنيته. تمت أسطرته أو حياكته داخل

منظور وشبكة نتائج وأسباب ليست أسباباً حقيقية بالضرورة، بل ما اصطلح على أنه كذلك. هذه الحكايات هي نوع من الأمثال، كهذه الحكاية التي روتها أم وليد لعفاف عن امرأة أصرت على تطليق زوجها وعجز الأهل عن اعادتها إليه، فاحتال الأب وشيخ القبيلة لاحضار الزوجة إلى المجلس عارية لا يسترها غير عباءة. .

وخلع الأب عنها العباءة فجأة فاندفعت نحو الزوج المرفوض تصرخ له «استرني يا مستور». العبرة هنا قائمة قبل الحكاية. الحكاية منسوجة بدءا من العبرة، وفق سياق مرسوم يقسر الأسباب على الخضوع للنتائج. الحكاية أقوى من المنطق، فوق المنطق. منطقها استثنائي ونتيجتها قاعدة. بأي منطق يعري رجل القبيلة ابنته في المجلس؟ مع ذلك تقول الحكاية لا يستر المرأة إلا زوجها.

في وجه هذه الحكايات المقفلة على خواتمها قصص تولد أحداثها في سياق اليومي. لكن العقلية التي بنتها الحكايات المحكومة بالنتائج سرعان ما تتناول خيط الحدث وتنسجه وفق أنماطها، تقسره على الدخول في بنية الترهيب المأثورة: امرأة ← رجل = سقوط بالموت. أو امرأة ← استقلال أو تمرد = عانس أو الموت وهكذا. . من ذلك قصة حنان وعصام الأسمر، أو قصة الأرملة الصبية. أو قصة بنت أبو حمدان. .

ولكن عفاف في الشطر الثاني من الرواية تكتشف الواقع. تخرج من الحكايات وتبني قصصها وفق منطق آخر. عاشت سنوات زواجها وهي تحلم بالولد «الأهبل» حبها الأول. جعلت منه حكاية على صورة الأماني. حين ترجع إلى الضفة وتلتقيه تكتشف أنه مثل غيره مصاب بالفصام ويؤثر الحياة المزدوجة والنفاق على مجابهة التقاليد والمواضعات. أما القصة الأفدح فهي قصة صديقة الطفولة نوال. تبقيها لختام الرواية. نوال التي نجت من كل الضغوط التي عاشتها عفاف، واستطاعت أن تثبت أقدامها في خط النضال. أحبت رفيقا وبادلها. ولم يكن مرتبطا ولا مختلفا. لكن رفيق النضال، اليساري الثوري لم يكن ثوريا على المستويات كلها. كان هو أيضا مصابا بالفصام. آثر الزواج من ابنة عمه لاعتبارات عائلية تقليدية، وأراد الإبقاء على علاقة سرية

بنوال. وهكذا اكتملت الدائرة. دخل الرجال جميعا قفص الاتهام ولم تنج النساء. يكتمل حشد القصص الملموم بشفار حس مسنون ثاقب، وعبر هذا الحشد تبرق ملامح الطريق، لكن من أين تأتي عفاف بعدة المسير؟

الرحلة المبدعة أو المشروع المخلص

قراءة في كتاب «رحلة جبلية، رحلة صعبة»*
للشاعرة فدوى طوقان

«بيت أثري كبير من بيوت نابلس القديمة التي تذكرك بقصور الحريم والحرمان . . . والتي هندست بحيث تتلائم وضرورات النظام الاقطاعي . الساحات الداخلية (. . .) والطوابق العليا والسلالم الملتوية . ويصعب على الزائر الاهتداء إلى طريقه وتبين مسالكه دون دليل» .

«وفي هذا البيت وبين جدرانه العالية التي تحجب كل العالم الخارجي عن جماعة الحريم الموؤودة فيه انسحقت طفولتي وصباي وجزء غير قليل من شبابي» (ص 40) .

لسنا هنا في إحدى قصص ادغار آلن بو حيث يربض على الانسان عالم غامض غاشم ممثلا بقلاع قديمة وأبراج هائلة وسراديب مظلمة ، وحيث تزهق أرواح لطيفة حائرة . كلا ، ولسنا في قلعة كافكاوية يكتشف الانسان فيها وجوه العبث والانسحاق . بل ليست مجرد قلعة رمزية ابتدعتها مخيلة الكاتبة لتشير إلى منظومة التقاليد وما فيها من تصخر وازدواج . إنها قلعة حقيقية وقصة تجربة . قصة المعاناةالتي عاشتها طفلة واهنة الجسم مرهفة الأحاسيس وصبية شاعرة القلب . «قصة كفاح البذرة مع الأرض الصخرية الصلبة ، إنها قصة

* فدوى طوقان ، رحلة جبلية ، رحلة صعبة ، (سيرة ذاتية) دار الشروق ، عمان 1985 .

الكفاح مع العطش والصخر» . كلا ليست هذه حكاية رمزية . ولكن الكاتبة التي عاشت هذه التجربة وتوارت خلف الجدران قد تأملت طويلا في ملابساتها وأبعادها وتشابكاتها حتى نهضت دلالالتها وتكثفت رموزا .

تقدم فدوى طوقان هذه السيرة من وراء حجاب الرواية ، فتتناول فلذا من المقلع الذي يلهم الروائيين . تفتح نافذة على مصائر النساء في الغرف الخلفية ، ترسم الهندسة الجنسية التراتبية وما يقابلها من معمارية : البنية العقلية القيمية الموروثة ، وبداخلها التوزع الاجتماعي والطبقات ، وفي داخل ذلك الاقطاع العائلي وما يقابله من هندسة للبيت وتوزيع الأماكن والمساحات بحسب الصفة الجنسية .

تنساق الكاتبة في السرد منقادة للتسلسل الزمني ، وللوقائع التي طبعت حياتها . وهي تفيد من الاضاءة المتبادلة بين تجربتها الحياتية وتجربتها الشعرية : تجربتها الحياتية دفعتها للبحث عن معنى تتعلق به وتحيل عذابها غذاء له ، وتجربتها الشعرية تزيد قدرتها على الاستبطان والرؤية . لكن ، بينما تتدافع الذكريات والانطباعات بيسر وعفوية ، وتستولي على القارىء حرارة اللهجة فإنه يقع تحت صدمة الاكتشاف . لا يكتشف ما كان يجهل . بل يكتشف ما كان يراه ولا يراه . ما كان يراه دون أن يبصر فيه كل هذه الدلالات ، ودون أن يبصر ترابطاته المفصحة وتناقضاته الصاعقة . فالكتاب هو أكثر من قصة تجربة ومن شهادة صادقة ؛ ذلك أن وعيا خفرا ونظرا تحليليا نفاذا يتوارى وراء السرد والجزئيات الحية ، ويقدم إضاءة تنظم الجزئيات في منظورات اجتماعية . ويجد القارىء نفسه أمام سلسلة من الظواهر والعبر لا امكان لاستقصائها في هذا المجال الضيق واكتفي بالاشارة إلى بعض منها :

يرينا هذا الكتاب كيف يتبدل العالم وعلاقاته على أصعدة كثيرة ولا يقترب ذلك من عتبة الغرف النسائية . الاطار الديني ـ السياسي ـ الاداري ينهار ، تنهار الخلافة والبنية الدينية للدولة ، تتفكك الدولة العثمانية وتنهار ، فلسطين يلفها إعصار التغير . حروب تجتاح القارات ، مجاعات تحصد البشر ، استعمار جديد يجر في أثره استعمارا أدهى . الحركات الثورية من إضرابات وانتفاضات لا تهدأ حتى تتجدد ، أحزاب وتشكيلات وحركات بلا توقف . الصراع متعدد الوجوه والمستويات . بلدٌ تخترق عاداته وتقاليده وأخلاقياته ، تخترق حصونه

السياسية والثقافية. هذا الغليان الدائم يأخذ الأب إلى المنفى وإلى السجن. هذا الصراع يستقطب بعض رجال العائلة. بأعجوبة ينجو الأخ من الموت عند نسف مبنى الاذاعة.. ولكن هذا الذي يقلب مصائر الشعوب ويتربص بأرواح الرجال ويغير أنماط حياتهم على أصعدة العمل والعلاقات والأوضاع السياسية ـ الاقتصادية لا يهز علاقة القمع التي يمارسها الرجل على المرأة. أجل، وسط هذا الاعصار كانت زهرة فل يرسلها مراهق مع طفل لهذه اليافعة أعظم تهديدا لاسم الأسرة ومن ثم أبعد أثرا في حياة الفتاة من كل تلك الأهوال التي اجتاحت فلسطين. هكذا حكم عليها أخوها بالانقطاع عن المدرسة وبالسجن المؤبد وراء أسوار تلك القلعة.

في ضوء هذا الوعي تبدو القلعة الحقيقية حامل دلالات ورموز؛ تبدو قرينة الطوطم الذي تضحى له النساء. هذا الطوطم هو «اسم» العائلة. واسم العائلة مقترن بالذكورة. لأنه عبرها يستمر. وأي مساس به تحد لهذه الذكورة. البنت ملك، توهب تباع أو تحجب، ويمكن أن تُضحَّى من أجل الطوطم العائلي: تمنع من العلم والعمل، ويمكن أن تمنع من الزواج. وفي كل الحالات تمنع من «تحقيق إنسانيتها» كما تقول الكاتبة:

ـ «ظلت مراهقتي هدفا لسيف «الجلاد» الذي ذكرته فيما بعد في قصيدتي «هو وهي» فقد كان ذلك السوط يهوي على يفاعتي بدعوى التقاليد والمقاييس الأخلاقية الظالمة». «لقد كانوا يرتدون الزي الأوروبي، ويتكلمون التركية والفرنسية والانكليزية، ويأكلون بالشوكة والسكين، ويقعون في الحب، ثم يقفون بالمرصاد كلما حاولت إحدانا تحقيق إنسانيتها عن طريق التطور أو التطلع إلى الأفضل» (ص 96). «الجو العائلي يسيطر عليه الرجل كما في كل بيت. وعلى المرأة أن تنسى وجود لفظة (لا)». «حق التعبير عن النفس محظور عليها، الضحك والغناء من المحرمات، ويمكن اختلاسها بعد أن يغادر الرجال (الأرباب) إلى أعمالهم. الاستقلال الشخصي مفهوم غائب لا حضور له إطلاقا في حياتها» (ص 40).

وإذا كانت صاحبة هذه السيرة قد شقت طريقها من قلب هذا الظلام فقد كان ذلك بقوة إيمانها بالحرية، بقوة المعنى الذي أعطته لحياتها ومنحت حياتها

له، واتخذته محورا تمركز حوله مشروعها ورؤيتها، وجسرا يصلها بالناس من قلب تلك العزلة: هذا المعنى هو الابداع.

ومن الدلالات العميقة التي يقدمها هذا الكتاب كون الشخص المتفهم الذي احترم انسانية اليافعة السجينة وأخذ بيدها وساعدها على اكتشاف معنى تتمسك به وتقاوم كان أخاها المناضل الشاعر إبراهيم طوقان. وإذن من جهة الابداع والحرية والمسؤولية جاء المناصر لأن مسألة الحرية لا تنقسم.

وتمر في الكتاب صور لشخصيات رسخت في ذاكرة الشاعرة، بعضها مشرق كصورة أخيها إبراهيم الذي وصفته بحنان غامر وقدمت لنا بذلك وثيقة مهمة عن حياته، بعضها لطيف غائم كصور بعض المعلمات وصديقات الطفولة، لكن بعضها الآخر قاتم يبلغ درجة الغرائبية. وأبلغ هذه الصور القاتمة صورة (الشيخة). ولقد عنيت الكاتبة بإخراج هذه الصورة إخراجا وصفيا تحليليا بحيث تجسد التناقض والفصام واستبداد الجهل وغطرسة التدين الشكلي. ويضيء موقعها وسلوكها في ذلك البيت الاقطاعي سلوك أمثالها في مجتمع قائم على الاستبداد، حيث يتحالف الاستبداد الفكري والسلطة المستبدة، ويبدو هذا الاستبداد الفكري في جموده وشكليته جزءا لا يتجزأ من البنية القمعية ومن هندسة الحجب والتسيير. ويكشف سلوكها عن الترابط بين التخلف في فهم الدين والممارسة الشكلية للعبادات وبين إشهار سيف التكفير ورشق الناس بأغرب التهم. ويبدو هذا كله مناقضا أشد التناقض للروح الدينية السمحة، كما تبين القصص التي ترويها الكاتبة عن هذه الشخصية.

وإذا كان المجال يضيق بالكلام على عديد العبر والظواهر التي ينطوي عليها هذا الكتاب فإن بينها واحدة لابد من التوقف عندها: أنها مسألة الترابط بين مراحل التطور الشعري ومراحل المعاناة واستعادة الصوت الانساني المستقل. والشاعرة تعرض مراحل تجربتها الشعرية بصدق وبدون إدعاء، تعرضها بتدقيق وكشف نادر. تبين لنا خطوة الانتقال من الحالة الشعرية المبهمة التي لا تجد تعبيرها إلى مرحلة التكيف مع المتبلور السائد عبر القوالب والأشكال الموروثة. وهي مرحلة الدخول في المعمم المتفق عليه، أو سلوك القنوات المشتركة. هذه المرحلة كانت جواز المرور إلى ميدان الأدب، والمفتاح

الذي اخترقت به جدران السجن وحدود الفئة النسائية الهامشية إلى المركز. غير أن اجتياز هذا الامتحان الذي أعاد لها صوتها وشيئا من حريتها لم يكن مما يرضي طموحها الابداعي. فهي كروح متوثبة تصبو إلى الحرية لا يمكن أن تظل أسيرة القوالب وضائعة في أصوات الآخرين. وإننا لنرى في انفلاتها من الصرامة والجفاف التقليديين في اتجاه تحرر أسلوبي إيقاعي وعذوبة ترادف شخصها وتوهج يستحضر زمنها المسروق وعالمها المنهوب، نرى في ذلك ترجمة لانبجاس هذه المرأة العصامية المبدعة من هندسات القمع وكتم الصوت والعزل عن الحياة العامة بكامل صفائها وكبريائها، بكامل إشراقها وعنفوانها الانساني.

صورة لسنيّة صالح
مشروع الحضور الشعري

«بعيدا مضوا
أخذوا ظلالهم ومضوا
تركوا حصادهم ومضوا»
سنيّة صالح

كانت في لحظاتها الأخيرة تتردد بين الصحو والغيبوبة. حركت شفتيها كأنها تمضغ شيئا. استوضحها زوجها محمد الماغوط عما تقول أو ما تريد، فغمغمت: «عم لوك (ألوك) يأس العالم». وكانت هذه العبارة التي ختمت كلامها وشعرها، أبلغ تلخيص لحياتها ولما كتبته.

لا يمكن الآن الدخول في خفايا هذا العالم الغريب الذي شكل حياة سنية صالح. ولكنني واثقة أن وقائع حياتها، التي دوّنت جانبا منها، ستكون ذات يوم أمرا مذهلا.

عاشت في السنة الأخيرة من حياتها بقوّتين: حبها لطفلتيها شام وسلافة وقوة الشعر، السنوات الاثنتي عشرة التي عاشتها أما تركت لابنتيها زادا من الحب يكفي عمرا. كانت أما نادرة. ربت ابنتيها للابداع منذ العام الأول كما

يربى ولي العهد على ممارسة الملك. وكانت تسجّل اسمها معهما في معاهد اللغات ومعاهد الفنون المسائية، وتجلس إلى جانبهما في الصف وتدرس معهما في البيت. وكانتا صديقتيها الأثيرتين ومستودع أسرارها ومالها، وكانتا قارئتيها وقضيتها الأولى. تنقلت معهما بين المعارض الفنية والمحترفات الدمشقية، وتتبعت معهن العروض المسرحية العربية والأجنبية. وقد نشرت في مجموعتها القصصية «الغبار» 1982 أولى قصص شام وعنوانها «البحث عن وطن» وبين الأوراق التي خلفتها دفتران، كانت تدوّن على كل منها أي عبارة مميزة تقولها إحدى الطفلتين. ثم الشعر. أجل الشعر هذا التجريد! كان لها جسدا ثانيا، امتدادا، روحا تبقى بعد الغياب. بهاتين القوتين صارعت الموت. صارعت الموت بوعي حاد جعل شعرها يتحول من الشفافية الأثيرية في قصائد تطارد الماضي وتعيد بناء طفولة مطعونة وأحلام مغتصبة، إلى شعر يحدّق في تجربة فريدة وحالة فريدة ندر اجتماع وقائعها في شخص واحد. تحدق تماما كما كانت في حداثتها تهرب من البيت، حين تزدحم عليها المصاعب والآلام، وتذهب إلى شاطىء البحر، تحدق في الموج وسط العواصف.

كان الشعر حقا خشبة خلاصها. كان أكثر من ترجمان لحياتها. كان الصورة التي تصنعها للحياة وتعيد صنعها. لذلك تشبثت بعفوية قصائدها. رأت الشعر الحيّز الوحيد الباقي لسكنى الآمال، السحر القادر على استعادة ما مضى، مرقى فوق الشروط والآلام، لغة سلالية، «نافذة» للنجاة، وطنا للمنفي :

«فأين عصا الشعر أتوكأ عليها»

وبات غياب الشعر يعني هجوم اليباب :

في مستشفى بول بروس، بضاحية فيل جويف، صيف 1984 كانت في أشد حالاتها عصبية تريد أن تسابق الزمن وتكتب. ذلك الصيف استيقظت من غيبوبة دامت شهرا. كان أول ما طالبتني به هو القلم والورقة. فلما لم تسعفها عضلات يديها على الكتابة وجاء خطها مرتجا هلعت وبكت.

وقد بذلت جهدا في إعادة التدرب. في تلك المرحلة كتبت معظم القصائد. هيأت ديوانها للطبع واختارت له عنوان «ذكر الورد»* وقدمت له بخواطر حول تجربتها الشعرية.

آمنت بالشعر وحده، كقوّة محررة وبانية للعالم. واصلت الكتابة طول ربع قرن بعيدا عن هالات الشهرة ؛ هذا الايمان هو ما ساعدها كي تقابل بكبر وصمت الوضع الثقافي والموقف من المرأة الكاتبة، وتمتنع عن أي تنازل، حيث تغلب على بعض الأوساط الأدبية النجومية والعلاقات العامة، ويتحكم النفوذ الأدبي وغير الأدبي بالمعايير، وتنتقل مظاهر الرياء والنجومية إلى هذه الأوساط، وحيث تقتضي الشهرة من النساء، في بعض الأحيان، ما هو أكثر من الجدارة الأدبية. فالكاتبة تتهم في بداية ظهورها بأنها تستكتب رجلا ما. وعندما تثبت وجودها تشبه برجل أو تلصق بها صفة التأثر به. وطالما قيل عن سنيّة صالح بأنها متأثرة بزوجها محمد الماغوط، وهذا كلام جاهل بالشعر والقراءة جهلا فادحا. هناك دائما بعض المفردات أو العناصر المشتركة بين أبناء الجيل الواحد بسبب من شفافية الشعراء ونفاذية لغتهم، وسيادة هواجس معينة في مرحلة زمنية معينة. مع ذلك لها ملامحها التي لا تشبه فيها أحدا. شقت طريقها إلى التميز وسط التجاهل والغبن والنكران، وفي أسرة التقى فيها أدونيس والماغوط، بينما عشرات الشعراء، في أنحاء العالم العربي يصارعون للتخلص من سحر هذا أو ذاك. بل يستحيل أن يشبه شعر سنيّة صالح شعر أي رجل. أرى في شعرها الأنوثة، ببعديها الكوني والتاريخي، لا أنوثة الصحف والاستهلاك و«النعومة» ومجلات الأزياء. نادرا ما حققت النساء الكاتبات مثل هذا الاقتراب من الجوهر الأنثوي، ومن خصوصية التجربة الأنثوية في تناقضها : تجربة الأنثى الخالقة المملوكة. أجرؤ أن أقول إن المرأة الكاتبة لم تكتب الأنوثة بعد كما يمكن أن تكتب إلا في حالات معدودة. ونادرا ما اخترقت الصورة الرجالية للمرأة ؛ وظل الرجل، لا الرجل كبعد آخر لتجربة الخلق والدخول في تحولات الكينونة، بل نتاج الرجل، المرآة التي ترى فيها نفسها.

تخترق سنية صالح، في قصائدها الأخيرة، بخاصة، مألوف اللغة الشعرية إلى تجربة جسدية لم يألفها الشعر، وتتفادى التجريد والترف الذهني إلى حد

كبير. تبصر الجسد في تنوع معانيه وحالاته، في تفككه وعريه، في فرديته وتعدده، في آنيته وتاريخيته، الجسد كآلة معطوبة لا تستجيب للوعي، الجسد بعيدا عن الهالات، الجسد الذي يتحول مادة للمباضع والمختبرات، الجسد ببعده الشبقي لكن الذي يتجاوز المحمولات الغزلية المألوفة ليكون فضاء منه «ينطلق نجم الأعماق / ترافقه تلك السوناتا العالية لضربات القلب» الجسد حيث «تضع الروح بيوضها» الجسد بما هو «روح مشققة كأرض الزلازل لا يرويها شيء». والجسد «عتبة العالم» وتحولات الولادة. جسد «ملايين النساء العاريات يغتسلن تحت المطر ويستسلمن للطوفان». الجسد الولادي هنا أكثر مما يحمل المعنى الاجتماعي العائلي والبيولوجي، الجسد الولادي هو «الروح الثالثة»، التجدد وجوهر الحركة الانسانية والكونية. لا تعود الولادة لحظة في زمن الجسد، بل حالة خاصة من الوجود في العالم، الحالة الأنثوية من الوجود في العالم، الحالة التي نبعت منها الأساطير والأديان والصراعات؛ إنها سقوط المفرد، وسقوط النهائي المحدود؛ حالة تظهر الجسد محرق لقاء وقوة تجدد وامتداد في آن. ففي شعر سنية صالح تصبح المرأة الواحدة نساء: «مليون امرأة هي أمك»، تلتقي الجدات والحفيدات. هكذا تدخل في اسم «ماريا» الذي يمثل الشاعرة، في قصيدة (شام أطلقي سراح الليل، من ديوان «قصائد») تدخل أمها فاطمة وابنتها شام:

«ماريا
منذ متى يحمل وجهك كل تلك الغضون،
منذ متى يجد الخريف في أثرك،
وتجد الكلاب التي تعوي والذئاب التي تنهش ؟
. . . . .
ماريا الخجولة كان اسمها منذ سنين
مضت فاطمة،
مع الأيام صار شيئا آخر
ربما شام،
ماريا، لماذا تخبئين اسمك الحقيقي ؟»

الجسد الأنثوي في شعر سنية صالح ينتمي إلى إنسانية نسوية، مندمجة بالطبيعة، تتقدم عبر صراع الذكورة والأنوثة صراعا ينهزم فيه المنتصر. الجسد الأنثوي هنا هو الضحية والراية: «كيف استطاعوا أن يصنعوا من جسدي ضحية / وراية للارهاب» (قصيدة» مليون امرأة هي أمك»)، الجسد الذي تتم فيه معجزة الحياة وهي تتقدم في الآلام، الجسد الممجد المشتهى المقدس ـ المدنّس، والمضطهد المشيَّأ الملعون بفعل نعمته ذاتها «جسد الأنثى / وهو يرتعش تحت صراخ الأجيال» (قصيدة «المحاكمة»). هكذا يبدو التاريخ هنا مشهد أجساد أنثوية وعبيد أرقاء، «حيث الأفخاذ العارية، / خدم وبغايا، / سافرات ومستترات، / والعيون المائلة تشنجت من الرغبة». «هناك في الغرف الواطئة والمنسية / حيث جذور العالم سوداء (الوحش في الروح، مجموعة «قصائد»).

ما يسهم في بناء تاريخية المشهد هو صيغ الجمع وإن انتهت غالبا إلى الضمير المفرد. إذ تبنى القصيدة بأسماء الجمع فتتحرك (النساء، الأرحام، الأجنة، الأجيال، الحشود، الخدم، البغايا، العساكر، السلالات، الأمهات. . .) في فضاءات مكانية اتساعها بالغ الدلالة (قارات، وغابات وأنهار وأدغال وساحات وهوى ومنابر. . .) ويغلب على الشاهد ضميران: هم ونحن. لكن الفضاءات تنفتح من سرير أو غرفة مظلمة أو تلتم وتنتهي إلى غرفة أو زاوية. كما تتوالد الجموع من جسد امرأة وتعود لتدخل ظل امرأة أو مفرد. القصيدة تتحرك باستمرار من نقطة إلى فضاء أو من أفق إلى نقطة، ومن تاريخ إلى لحظة ومن لحظة إلى تاريخ. فالوعي الذي يحتضن المشهد يرى النساء جموعا، أعناقا محنية أمام الطغاة والجلادين، والأطفال «عراة / يتكدسون في الغرف المعلقة كالصناديق / وعلى ركب الأمهات المهانات» أو. . يتزاحمون على قبور الأولياء». المرأة تولد ملايين المرات، وتستباح ملايين المرات:

«أية قدرة غاضبة / تنتزع الأجنة عنوة من أرحامنا ؟ «(قصيدة «مليون امرأة هي أمك»).

مر شعرها بعد «الزمان الضيق» (1964) و«حبر الاعدام» (1970) بانقلاب ظاهر. كانت عوالم الحلم والطفولة هي التي تطغى. منذ ديوان

«قصائد» (1980) وبشكل أخص في قصائد «ذكر الورد» (1988)، تماما حين غرقت في آلام المرض، بدأ الانفتاح على المشهد التاريخي للجسد النسوي، ازداد وضوحا وحدة اتصال آلامها بالآلام التاريخية، صارت آلامها تجليا وتجسيدا لذلك التاريخ.

وبدلا من أن يضعف هذا التوحد بالتجربة الجماعية والوضع التاريخي للنساء حدة الصور وحرارتها زادها مصداقية وتخصيصا، وجعل ذلك التاريخ أشبه بقدر يربض على كاهلها، لكن ليبرز من هذا الامتداد المكاني والظواهر الكونية.

يبرز هنا المشهد التاريخي للجسد المفرد. فالجسد الوارث المتعدد بالوعي والآلام، المنتمي إلى سلالة المعذبات الرهينات، الجسد الوارث يتخصص بآلامه ومحنه ويُستثنى عبر ضمير الأنا. ويقدر ضمير الأنا أن يستوعب في بعض الأحيان، فضاء المشهد وضمير الأنت: «تهدرين في داخلي كأفواه الأنهار»، أو يتجزأ وينفصل أو يتشيأ:

«فجأة انفرط جسدي إلى نمل صغير. .» (قصيدة. . رامبو الألف وبودلير العشرون) «من يشتري كليتين كالباطون / ومعدة تطحن قمح القوى» (قصيدة «غراب يطلب الغفران»).

«الكوابيس تنقل إلينا بالمصاعد وخراطيم الاختناق» (قصيدة «الذاكرة الأخيرة»). الوعي القادر على احتضان المشهد التاريخي للجسد النسوي قادر أيضا على التحديق المباشر في الجسد المفرد المتلاشي:

«يهزونني بعنف ليوقظوني / لكنني لست نائمة
ولا يستطيعون الوصول / إلى المكان الذي تعتليه روحي».
(قصيدة «أفكار صامتة»)

على الرغم من شراسة هذا التحديق في أحوال الجسد المتهاوي فلا أثر في شعرها الأخير للندب والأنين، ولا تسقط في الأعراضي، وهو سقوط حدث لبعض من أكبر الشعراء.

الحزن هنا صدع في أساس العالم أكثر مما هو في الانفعال. فصور الثقوب والانفاق، مثلا، تخترق ما يفترض فيه الحماية والاحتضان وما يشكل السجن والموت على حد سواء:

«الوطن الذي يثقبه قبري في الوسط كالهاوية»

أو

«وينادي مناد على الموت
فأتقدم
ولكنني أخرج من ثقوبه العليا كما دخلت».

يتميز شعرها من أدب النساء إجمالا بأنه لا يتوجه إلى الرجل. المخاطب هنا ليس الرجل بل الانسان. وليس الرجل الحكم وليس الخصم تماما. إنه جزء أساسي من التجربة لكنه ليس المعيار. ولا نجد صورة امرأة ترتسم عبر تصور الرجل، أو تلبس الصورة التي صنعها لها الرجل. الصورة هنا ليست آتية من خارج، بل من داخل، من حيث هي.

الرجل الذي كان في أشعارها الأولى «فارسا ليس كالفرسان» يملأ السفر «غيوما وأشعارا وحشية» يحضر في شعرها الأخير كأزرار نحاسية وجيوش وطغاة وجلادين وقضاة. إذ تخترق أخيلتها وأحلامها الحشود والأناشيد العسكرية، ويتقاطع المعمم المبرمج المحدد القمعي بالفردي الضائع المبعثر الاستثنائي المتشرد، وتفلت أحلامها وتتسرب من كل الجهات أو تختفي «كسيدات القصص الخرافية».

«طاردوني كجنود أسطوريين
طاردوني في الانكسارات
طاردوني في أحشاء الأشجار
في كبد العواصف المعدنية
لكنني أختفي
كسيدات القصص الخرافية».

(قصيدة العاشق الوبال)

صورة المطاردة والحصار تتكرر لكن المنافذ والأنفاق في متناول الحلم والمخيلة :

«تنطلق العاشقة
من فم المداخن، من ليلها الطويل
بأطفالها وخيولها تستسلم للريح»

لم تنجح الضوابط والحواجز في محاصرة أحلامها ؛ المبعثرون العفويون الحالمون أمثالها يتسربون من بين الصفوف، من ثقوب الأسوار ولا يقبض عليهم. مع ذلك، ذاكرتهم مبقعة بظلال القوة والقسوة، بصور وأصداء اغتصبت براءتها وسحرها ومعانيها وخسرت ارتباطاتها. هكذا تكثر الاشارات إلى الأناشيد والرموز الوطنية التي حولتها إلى وشم غريب على أجساد هلامية، وتظهر في شعرها كأنها في غير مكانها، تطل كمقاطع من صور وأراجيز آتية من عصر آخر استحالت إلى ما يشبه التمائم والتعاويذ. وهي تتجاور أو تختلط بإشارات مثقلة بمحمولات السلطة والعنف من قبيل السوط، الطاغية، العبيد، الجلاد، الضحية، العساكر، المسلخ، الرصاص، الزرنيخ.

«كان المطر القاسي ينشد نشيدا عسكريا
ويطلق رصاصه على الجذور
(كيف ولدت وسط ذلك العراك ؟)»

أو

«الجيوش تعسكر في ممالك الكبد»

أو

«الحروب على مداخل الجسد».

كانت تمتلك بنية صلبة في كل شيء، لكن صلابة الكريستال، لأنها سريعة الانكسار. كانت تمتلك قدرة عجيبة على التحمل الجسدي، على العمل والحرمان، ومقدرة مماثلة على بناء الأحلام فوق صحراء الحرمان. قاومت الدخول في الواقع بعناد عجيب، وتمسكت بأحلامها القديمة ؛ وكلما انهار حلم أو تحول إلى كابوس كانت تعيد بناءه بعناصر جديدة رافضة أي اعتراف بضحولة الواقع. يمكن أن نتتبع هذا في شعرها وفي حياتها :

عندما ذهبت إلى المدرسة للمرة الأولى ظلت طوال سنتين ترفض التقيد بغرفة الصف وتصر على الخروج والدخول والتجوال بين بقية الصفوف كما تشاء بحثا عني. وفي أواسط الخمسينات جيء بها إلى السجن لتشهد ضدي في قضية سياسية فامتنعت عن الكلام. وأفهمني المحقق أنه مضطر إلى سجنها حتى تتكلم. وحين أدخلها مدير السجن غرفة الانفراد وأقفل الباب ركضت تناديه وتصرخ باستغراب : «ماذا تفعل ؟ إذا أقفلت الباب من أين سأخرج ؟ ولم يملك السجان إزاء هذه العفوية العجيبة إلا ترك الباب بلا قفل. هكذا كانت دائما، في غير مكانها. دائما في مكان آخر ؛ بلا مكان. عاشت عمرها تتمنى الانتماء إلى مكان يحتضنها، يعترف بها، تكون لها جذور فيه، ولم تحقق الأمنية، تركت لديوانها الأخير هذا الاهداء الغريب : «إلى البيوت الحميمة التي طُرد الانسان منها، وتلك التي ابتلعته وأهلكته. إلى الأبواب الموصدة التي تساقط أمامها وهو لا يزال ينتظر». وأوصت أن تُدفن في مكان غريب عنها، لأنها رفضت أن تعاد ميتة إلى أماكن أحبتها وحرمت منها.

هذه المصطفاة للآلام ولكل الامتحانات، الخارجة من كل امتحان بحلم جديد أو كابوس جديد، هذه التي «أعلنت العصيان على الموت وعلى الحياة» خبرت الاستسلام أخيرا. في القصيدة الأخيرة من ديوان «ذكر الورد» الذي هيأته بنفسها للطبع، وهي بعنوان «غراب يطلب الغفران» تعلن توبتها عن الحلم. لما قرأت القصيدة أدركت أن صراعها انتهى وأنها تستعد للموت.

في ضاحية «السيدة زينب»، بجوار دمشق، قبر يتميز من القبور المحيطة بصغره، أكمل اللمسات الأخيرة لصورة هذه الغريبة في الحياة وفي الموت، وقد كتب عليه محمد الماغوط زوجها :

«هنا ترقد آخر طفلة في التاريخ
الشاعرة الغالية سنيّة صالح»
«14 نيسان 1935 ـ 17 آب 1985».

ما أظنها كانت ستختار عبارة غير هذه.

ناديا تويني
الشعر يخون الموت

كيف نقرأ شعر ناديا تويني في معزل عن تجربتها، ووهج هذه التجربة يغمر كل من عرفها ؟ هل يصح أن نقرأ هذا النص مجزوءا مسقطين جذوره وأبعاده ؟ بينها وبين هذا الشعر المكتوب تبادل أبعاد وتبادل وهج . بل كانت هي القصيدة الأم وكان النص المكتوب صورتها المجازية .

طويلا سينحني النقد أمام هذه العلاقة التي ستكسبها القراءات والأيام دلالات جديدة. وهذا الصوت الذي تتركه لنا كامتداد لحياة فريدة سوف يغتني بتجارب الذين يرددونه التماسا للعزاء أو الالهام، وسوف تكون لهذا النص حياته الجديدة أسوة بالشهادات الفذة التي خلفها للناس أنبياء المحن والآلام .

فرادة التجربة التي تمثلها ناديا تويني لا تأتي من درجة الألم (في وطن الألم خبزه اليومي)، بل من الطرق التي سار فيها هذا الألم، والآفاق الانسانية التي افتتحها ؛ هذا الألم الذي استحال حبا هائلا وتوحدا بأرض تمزقها حراب بنيها، قد ارتفع إلى درجة الرمز والاشارة، فعلى الرغم من هول ما يستطيع الألم أن ينزله بالانسان، يبقى حبيس الفرد يذهب بذهابه ما لم يتموضع في صورة تتجاوز هذا الفرد وتتصل بمسيرة البشر في الصراع والعلو على المحن،

أو في البحث عن عزاء. ولم تكن تجربة ناديا تويني صراعا مع الألم واحتضانا للقدر وحسب، لقد كانت فوق ذلك تجربة حب جعلت آلامها الفردية تتوحد بآلام أرضها. ومع أنها كتبت جميع شعرها بالفرنسية فقد كان شعرها انحناء دائما على يوميات المحنة ومنابع الدهشة في سياق المعيش، ولم تستطع الانقطاع لمأساتها الشخصية وإن بطّنت رؤيتها للمأساة الجماعية في هزيمة 1967، عندما كتبت «حزيران والكافرات» (1968). عبر هذا التداخل خاضت معركتها وانتزعت الظفر الروحي الذي أحال المحنة قيامة.

هذه الآتية من تراث الحكمة وحس الصيرورة الكونية إلى فضاء الروح الساكن أبدية التأمل والتماس الجوهري يومىء إليه هدوء الأيقونات، تحتشد في قصائدها الصور الطالعة من جذور بعيدة، حاملة ارتعاشات الانسان الأول وبصيرة وارثه الأخير.

آتي النص من إشارات حياتها، إذن وأتساءل : ماذا يكتب الشاعر حين يعرف أنه يقول كلمته الأخيرة ؟ حين «الرمق الأخير يودع في الفضاء نهاية الكلام » ؟ ماذا يبصر حين تعانق عيناه الأشياء لمرة أخيرة، حين يتحرك في هذه الفسحة الضيقة بين الحضور والغياب ؟

إذا كان الجوهري يتقدم لأن على الشاعرة أن تختصر الأزمنة في اللحظة الهاربة، إذا كانت تعتبر «باطلا كل ما ليس أرضا» فإنها في الوقت نفسه قد رأت الحب هزيمة للموت وتعددا للحياة :

«سأنشر عينيك على صباح شتائي، إلى أن يجيء الجنون، وأقول الحب يخون الموت.
إن كان الليل يخدعني بدل أن يصير ملكا
فسأنذر الأ ض لغزو الكلمات ؛ ثمة ركامات
تنتظم في دم، في أي شيء بيننا يصير الخوف بسيطا.
وسأصنع من الحركة ذكرى. أن تعرف الولادة
المخيفة لزهرة، يعني أنك تتوسم المستقبل.
سأنشر عينيك على أكثر من حياة».

لقد رأت تفاصيل الأشياء اليومية تتوهج بجمال خاص «فليس للأشياء كل هذا الجمال إلا لأنها ستموت بعد لحظة». هكذا نظرت إلى الغصن والجندب، القش والثمار، العصفور والحبر والكلمات، كأنها تقدم في احتفال خاص، أو كمعجزة تتم لمرة أخيرة. وحين تنظر إلى الأشياء كأنما النظرة الأخيرة، وتعيش الأزمنة في لحظة وتختزل الحكايات في كلمات، وتودع صخب الروح أو فضاءاتها في إشارة فإنك تكتب الشعر.

ولقد بدأت ناديا تويني كتابة الشعر يوم ضربتها المحنة. لم تكتب الشعر خلاصا. كتبت امتدادا وتجاوزا لحدود الجسد؛ كتبت تعاليا على الموت، شراكة، دخولا في طقس تفاعل واتصال. كتبت شهادة ولقاء. فالألم الجسدي عزلة وانفصال، الصرخة لقاء لكنها لقاء عابر. لم تكتب ناديا تويني الشعر كصرخة، كتبت الشعر فعل وجود وكيفية وجود. وشعرها شهادة لنا، شهادة على قدرة الانسان الهائلة متى جاء المحنة من موقع الصراع.

في الألم والمشاركة ولد شعر ناديا تويني. في الألم تجوهر حبها وتبلور؛ ذلك الجسد الروحاني المدهش الانسجام يتشظى في أعماقه. تغدو كل خلية مقتلا. تتجمهر على الروح حراب الأحشاء. هذا الجسد الفائق اللطافة يغدو مسرحا للمحمة العذاب، قطبا لهذيان الخلايا، يجيشها انهيار التوحد الذي يعني الحياة. هكذا قامت بالمطابقة بين أحوال جسد مدمر بالألم ووطن مدمر بالتناحر، وعاشت رغم الآلام تغتصب الأيام يوما يوما لتكتب شهادة هذه الأرض المزدوجة، هذا الجسد المزدوج. وقد هالها أن الأرض المدهشة الفاتنة، تتشظى وتغطي جدرانها البيضاء اللوحات السوداء، ويقتتل أبناؤها

«لمتعة أن نتعلم كبرياء الموت»

أو

«ماتوا مجتمعين أعني مات كل منهم وحيدا على مشنقة واحدة تسمى بلادا».

من هنا كانت تجربة التداخل بين الجسد ولبنان الممزق. وإذا كانت في حبها «تخبىء الوطن تحت اللسان كخبز القربان» وتحس «للجسد آلاف الجذور تذكر الأرض بحب قديم» فإن هذا الحب لم يكن غائما ولا هيوليا أو

طوباويا. كان هذا الحب انتماء بصيرا كما يشهد كتابها الأخير «أرشيف عاطفي لحرب في لبنان». تجسد هذا الحب انتماء إلى الآخر، يرعبه التشابه، ويفتنه التنوع لأنه شرط للحب.

«التعدد يعني الوطن»
فالمتشابهون وغير المتشابهين أزهار تحت سماء واحدة»
حتى لو سميتك «الغريب» فسيكون أجمل إسم في العالم»
وهذا ما جعل تجربتها وشعرها رافدا لمعاني الوحدة ومرجعا لأحلامها.

هكذا حين يقفل عليك باب الجسد تكتشف الأرض. ولقد ظلت في وجدها الشعري تخلق فضاء للحب ضد التناحر، فضاء للحلم ضد الدمار، تعيد رسم الطفولة وصورها المغتصبة، تعيد رسم المدينة ـ البلاد «التي تحدُّها الموجة والشمس» تعيد بناء عوالم دمرتها الكراهية.

وفي هذه الفسحة الضيقة الباقية لها بين التحقق والانهيار، بين ذروة الموجة وانكسارها، بين الحضور والغياب، تحرك شعرها لينقذ الصور القديمة المحفوظة في أدراج القلب، صورا تشهد على إيقاع آخر وآفاق وأحلام واحتمالات بلا انتهاء. إنه شعر يكشف عبر الصور «الجمال المرهف للأشياء التي نحطمها» شعر «يخترع الماضي كي لا نخاف امكان تصدع الأرض».

من هنا جاء شعر ناديا تويني حاملا لوعة تحتضن بنظرة واحدة الأشياء وحطامها. جاء البحث الدائم، عبر الصور وأنواع المجاز، عن لحظة تقف بين المكتمل والمنكسر، بين الأجنحة والأفق المقفل، بين المدينة المرمدة والربيع، وتبني في هذا المضيق منارات الأمل.

هذه الشاعرة «العصفور الذي ضربه داء السماء» اكتشفت صورة السفر ـ السفر بمحمولاته الأسطورية ودلالاته النفسية، السفر بما هو شوق وتجاوز، السفر وما يحمله من دلالات الولادة الجديدة. فجاءت هذه ترسم سفرا في الآخر، في الأرض، في الذاكرة بحثا عن آفاق شاسعة، عن فسحة تقابل الرحابة الداخلية وتجادل التوتر الداخلي. وفي صور السفر هذه أقامت حوارا بين فضاءين مجرحين.

بهذه الحساسية الفريدة، رسمت في صورها الشعرية «وطن الهشاشة» استقصاء للمسافة بين «فضاء العين ومرماها» بين «الليل والحريق» بين البحر وأمواجه، بين «العصفور وشكله» بين «الكشف والنسيان» بين الطعنة والصدر، وعبر شباك الصور بحثت عن «بلاد تصير فيها الظلال لغة سرية».

وقد كتبت ببساطة لا تطالها سطحية. البساطة هنا ذكاء في الخطوط صفاء في النظر، استدراج إلى مواطن الغرابة، حتى ليبدو الغريب أقرب من البديهي، كهذه «الدرب التي تنطلق من خط القلب»، والحب الذي يغدو «عاصفة بطعم النعناع بطعم امرأة»، وتبدو «الفصول مثقلة بالأساطير»، و«تحت الباب يعبر نشيج الكنيسة العذب».

فهذا الشعر:

«انفجار من العصافير على ضفاف امرأة»

«امرأة شطآنها حرائق وأدغال»

* * *

وهاهي:

«ألف ظهيرة تنقض على المدينة
طالبة ضريبة الدم
يقتل بلا كراهية
متفاديا حبا ترجعه الذاكرة
يتدرب على إصابة قلب الزمن
ولا يسمع أبدا صرير ريشة الشاعر
رعبه في فمه
ولا حكاية لديه
ما أشد ملل الراوي الذي لم يبق لديه ما يرويه».

فاطمة المرنيسي
مشروع الحضور والكلام الفاعل

«الحريم السياسي»* لفاطمة المرنيسي عنوان يؤلف بين ملتهبين، قامت بينهما في التاريخ، وفي تاريخنا بالذات، علاقة ملتبسة: علاقة تناقض حينا وتداخل حينا، وكثيرا ما سخر أحدهما لبلوغ الآخر. والحريم كلمة مشتقة من جذر اكتسب محمولات دينية واجتماعية جعلت منه ملتقى المقدس والممنوع في آن واحد. وكلمة «الحريم» التي شاعت في مرحلة تاريخية معينة صارت تعني حيز النساء، ثم حيز الخاص المحرم على الغرباء، وفي العهود العثمانية والمملوكية صارت تشير إلى المباح داخليا، المغلق الكتيم على العالم الخارجي، ولا سيما حيز العام.

كتاب «الحريم السياسي» مداخل ومناقشات لبعض المسائل المتصلة بالعلاقة بين حيز النساء وحيز السياسة أو الحيز العام: هل الخاص هو حيز النساء حصرا؟ هل الحيز العام، ومن ثم السياسي ممتنع على «الحريم»؟ وإذا كان القائلون بذلك يتمترسون وراء بعض الأحاديث الشريفة، فإن فاطمة المرنيسي تخوض مغامرة على قدر كبير من الدقة و الحساسية: تدقق أولا في صحة بعض الأحاديث ونسبتها إلى الرسول، ثم تتقصى موقع المرأة في الدولة الاسلامية الأولى التي أسسها النبي في المدينة.

* فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، (بالفرنسية) عن دار آلبان ميشيل. (Albin Michel. paris 1987)

تقتحم الكاتبة هنا ميدانا يعج بالمسائل الشائكة، التي يحدق بها ركام المواقف والمجادلات التاريخية، وأعداد هائلة من النظرات والتفاسير المتباينة بل والمتناقضة أحيانا فيما بينها، فضلا عما ينطوي عليه بعض من نزعات مكبوتة وعوامل بعيدة عن الحقل الديني. فكيف استطاعت فاطمة المرنيسي دخول هذا الغمار الصعب؟ ما دوافعها؟ بأي منهج تحصنت؟ وما النتائج التي توصلت إليها؟

للكتاب قصة

تبدأ فاطمة المرنيسي بسرد حادثة وقعت لها مع مواطن عادي، سألته عن موقفه من تولي المرأة للسلطة في بلد إسلامي، فأجاب مستعيذا بالله وروى لها حديثا نبويا يقول: «لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». تتحرى صحة الحديث وتجده بالفعل في «صحيح البخاري». وتتذكر بالمناسبة حديثا آخر كان أستاذ التربية الدينية في الثانوية، لا يفتأ يردده مستندا إلى «صحيح البخاري» ومفاده أن ثلاثة تفسد الصلاة إذا اعترضت بين المصلي والكعبة، كلب وحمار وامرأة. وتتذكر كم كان هذا الحديث يؤلمها، وكيف كانت ترفض أن تصدق أن النبي «الحبيب» يمكن أن يقول هذا، النبي الذي تشكلت صورته في وعيها كبطل وبان للعالم المثالي الذي تحلم به (ص 85). وها هي الآن تعود إلى كتب «الصحاح» وكتب السيرة النبوية وكتب تاريخ الصحابة، وتاريخ الطبري، وطبقات ابن سعد، تقرأ آلاف الصفحات وتبدأ التدقيق في صحة نسبة هذين الحديثين إلى النبي، وصحة حديثين آخرين يشكلان حكما سلبيا على النساء.

دوافع الكتاب

رأت فاطمة المرنيسي أن هذه الأحاديث غريبة عن الرسول ومجمل السنة النبوية وما فيها من انصاف للمرأة وتكريم. فأرادت أن تتبين ذلك بشكل علمي، متقيدة بأصول «علوم الحديث» كما تمثلت لدى الامام مالك بن أنس ولدى مؤلفي «الصحاح» ولا سيما لدى البخاري. وتذكر الكاتبة أن مجموع الأحاديث التي نسبت إلى النبي وجمعها البخاري (194هـ - 256 هـ) بلغ قرابة ستمئة ألف حديث. ولما طبق عليها منهجه في التحقيق والتدقيق لم يستبق منها إلا سبعة آلاف ومئتين وخمسة وسبعين حديثا إضافة إلى المكرر

منها. وأسقط خمسمئة وثمانية وثمانين ألفا وسبعمئة وخمسة وعشرين حديثا. وتقوم الكاتبة بهذا البحث كواجب، هو واجب القراءة الجديدة للنصوص المقدسة (ص 292)، كما نبه إلى ذلك أستاذ القانون في جامعة محمد الخامس.

هذه كانت الدوافع الأولية لخوض البحث. غير أن الكاتبة حين استعرضت التراث الهائل الذي يتقصى أخبار النبي وأقواله وتفاصيل أفعاله ومواقفه، وأخبار المحيطين به بين صحابة وأعداء، تكشفت لها أمور مدهشة. ووجدت نفسها، ببنية تفكيرها التأليفية، أمام جزئيات وعناصر تكون المشهد الاجمالي لعالم المدينة المنورة والدولة الاسلامية الفتية. إنه مشهد متحرك، تتم فيه تحولات فكرية واجتماعية - سلوكية، وتقوم فيه صراعات عميقة، خفية ومعلنة، بين الرواسب الجاهلية والتأثيرات اليهودية من جهة، وبين الدين الفتي حامل قيم المساواة والعدل وتحرير الانسان من جهة ثانية.

هذا المشهد هو ما تبدى لفكر الباحثة وأدهشها. إنه مشهد نظمته من شتات الجزئيات بين أقوال وأفعال ومرويات ومساجلات، حول المقصود بهذه الكلمة أو تلك، والحكم في هذه المسألة أو تلك، بدءا من تفاصيل الوضوء أو كيفيات العلاقة الزوجية وأحابينها إلى اقتسام الغنائم ومعاملة العبيد أو اختيار القبلة، وسائر المواقف الكبرى. مشهد نظمته وأعادت بناءه لتوضح في نسيج هذا الدفق السردي الشيق، وهذا الحشد من الأخبار والأحكام، خطوط عالم يموج، عالم في إبان تحوله.

هذه الرؤية الاجمالية، التي تبني المشهد العام بدءا من التفاصيل، هي أساس الجدة في الكتاب، والقاعدة التي ارتكزت إليها الكاتبة لتعمل آلية الربط المنطقي بين الجزئيات. وهو الربط الذي سيسمح لها، ودائما باعتماد المناهج المعترف بها في علم الحديث وبالاستناد إلى المراجع المعترف بها، سيسمح لها باستخلاص مبادىء عامة ومواقف عامة تتشكل من سياق الجزئيات وحكمة التعاليم. وسوف يكون استخلاص هذه المبادىء هو تميزها ومفترقها عن الفقهاء. فأي مشهد تقدم فاطمة المرنيسي؟

كتاب في مديح النبي

المشهد، نبي يتوسط بين السماء والأرض. لبنة لبنة يبني دين السماء في مجتمع وعر وبيئة قاسية، في مجتمع عصبية وتمييز، ركن اقتصاده الغزو والسلب والعبودية، الحق فيه للقوة، المرأة فيه مقتنى يتداول بالبيع والارث ويحجز بالعظل. وقد أضافت التأثيرات اليهودية إلى ذلك، الرهاب الخرافي إزاء الجسد الأنثوي وأعراضه، والاعتقاد بنجاسة المرأة وضرورة عزلها. ضد قوانين ذلك العالم وقف النبي. ضد روابطه ومعاييره، تفرد وخرج على القبيلة والروابط الدموية. وما تؤكد عليه فاطمة المرنيسي هو أن النبي لم يكن مجرد ناقل رسالة جاهزة. تؤكد على المعاناة والكفاح اليومي لنشر الرسالة الجديدة وإحلال رابطة الفكر والايمان محل رابطة الدم والسلالة، احلال معيار البر والتقوى محل معيار النسب والجنس والرتبة الاجتماعية، وعلى تحكيم الضمير الفردي والمسؤولية الفردية الوجدانية بدل العصبية والقوة.

ولم يكن مجرد التخلي عن الشرك وعبادة الأوثان والقيام بالصلاة وسائر العبادات كافيا لتحويل الناس إلى أخلاقيات الدين الجديد وما تقتضيه، ولا لتحرير الجميع من النزعات والرواسب الجاهلية، ولا سيما نزعة قمع المرأة، والاعتقاد أنها قطب للقوى السلبية، في الجزيرة العربية وحوض البحر المتوسط. تريد الكاتبة أن تبين كيف أن النبي عانى معاناة يومية ليوطد الرسالة ويحدث انقلابا في الحياة العامة والخاصة. وتختار من كتب السيرة مرويات وأخبارا تكشف هذه المعاناة، وتبين كيف كان يصطدم بتصلب العادات والأعراف، وتشنج غريزة التملك. ومن مظاهر هذه المعاناة ما واجهه النبي إزاء قاعدة اقتسام الأسلاب واسترقاق نساء المغلوبين. بل أن أثر هذا الصراع وهذه المعاناة وما كان من مجادلة وإقناع قد ظهر حتى في الآيات القرآنية كما نرى تمثيلا، في هذه الآية من سورة «الحجرات»: ﴿قل أتعلّمون الله بدينكم﴾. وإذا كان النبي قد حمل رسالة تقلب الشؤون الإيمانية العقدية بلا هوادة، مواجها التهديد بالموت وعناء الهجرة، فإن تحقيق الانقلاب الاقتصادي والعلاقات داخل الأسرة لم يكن بهذه السهولة. وقد واجه النبي

مقاومة وضغوطا في ما يتصل بوضع النساء ومسألة الرق، وهما مسألتان كانتا شديدتي الترابط في مجتمع الجاهلية.

تختار الكاتبة سنوات الهجرة في أصعب مراحلها، سنوات الحرب وتأسيس الدولة، وتركز تحديدا على سنوات المحن بين وقعة أحد وما قبل فتح مكة، ففي هذه السنوات حصلت هزيمة أحد وحصار المدينة ومعركة الخندق، ونشط المنافقون. المشهد الذي تلح عليه الكاتبة إذن مشهد صراعي، لأن الأمور لم تسر بيسر وليونة بل بجدل ومكابدة. وإذ راعى الاسلام، بعض المراعاة، البنية الاقتصادية في الجزيرة العربية، فلم يحرم، مباشرة ونصا، الرق واستعباد المغلوبين واقتسام الغنائم، ولم يمض في إقرار المساواة الكاملة بين البشر وبين الجنسين إلى النهاية وكما تنص نصا قاطعا الآية 13 من سورة الحجرات: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليكم خبير﴾. فلم يكن بد انسجاما مع ذلك الوضع، ومع ضغوط الرجال، من حجاب يميز الحرائر عن الاماء ويمنع الأذى الذي يلحقه ﴿المنافقون الذين في قلوبهم مرض والمرجفون﴾. لأن هؤلاء المنافقين (وأسماؤهم مذكورة في كتاب المرنيسي) كانوا يعملون على زرع البلبلة الاجتماعية في «المدينة» نواة الدولة الاسلامية.

ملاحظات ونتائج

- 1 -

لا تأتي الكاتبة بجديد في هذا الكتاب، لا من حيث المادة ولا من حيث المنهج في تدقيق الأحاديث. المادة الأساسية من أخبار ومرويات مأخوذة عن أمهات الكتب الاسلامية. والمنهج الذي تتبعه هو منهج علماء الحديث. وهي تتشدد بالأخذ بوصايا الامام مالك بن أنس وتحفظاته وتعتمد مبدأه المميز. وكان يرى أن هذا الدين علم، ويتحفظ على ما يروى من أحاديث، ويضع شرط العلم والخبرة بموضوع الحديث، إضافة إلى شروط التقوى ونقاء السيرة حاضرا وماضيا وإلى الشروط المتعلقة بالاسناد، ومناسبة الرواية وعلاقتها بالأحداث الجارية، ومقابلة الرواية بروايات أخرى، وذكر الاعتراض والاستدراكات والتدقيق فيها وفي رواتها جميعا.

ـ 2 ـ

بموجب هذا المنهج تعيد فاطمة المرنيسي التدقيق في الأحاديث الأربعة. الحديث الأول المتصل بالمرأة وتولي الأمر رواه صحابي هو أبو بكرة بعد هزيمة السيدة عائشة والزبير في موقعة «الجمل»، الأحاديث الثلاثة الباقية رواها أبو هريرة. وتلاحظ فاطمة المرنيسي أن الامام البخاري على عظيم دقته وتمحيصه، لم يثبت لهذه الأحاديث رواية ثانية، ولا أورد اعتراضات السيدة عائشة عليها وتصحيحها لواحد منها، مع أن هذه الاعتراضات مثبتة في عدد من الكتب الأمهات. توضح الكاتبة غرابة هذه الأحاديث عن مجمل أفكار الرسول ومواقفه وحياته الشخصية التي كانت محاطة بالنساء ولا سيما الحديث الذي يرى أن ثلاثة تجلب الشؤم، البيت والمرأة والحصان، والحديث حول الثلاثة التي تفسد الصلاة الكلب والمرأة والحمار.

وتلاحظ بعد ذلك أن مضمون بعض الأحاديث التي رواها أبو هريرة لا تتصل بما ينبغي عمله، أي بتفصيلات الفرائض وسائر الشؤون التي كان أهل المدينة يسألون النبي عنها فيجيب، بل هي أحكام عامة تطلق حول الجوهر الأنثوي وترى إلى الأنوثة كمصدر للنجاسة وعامل إفساد للصلاة ومصدرا للشؤم. ولكي تبين غرابة هذا عن النبي لا تكتفي بإيراد أحاديث صحت نسبتها كقول الرسول «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء». بل تتناول أمرين بالغي الدلالة في ما يتصل بموقع المرأة في الحياة العامة زمن النبي :

أ ـ المرأة وفضاء المسجد :

في تتبع مراحل بناء يثرب الاسلامية أو تحولها إلى «المدينة» تبين، استنادا إلى كتب السيرة، علاقة المسكن النبوي بالمسجد. وكيف كان بيت السيدة عائشة ينفتح مباشرة على المسجد. وتجد الكاتبة لهذا التواصل بين الفضاء البيتي الشخصي والفضاء العام دلالات كبيرة وبعيدة. وتستدعي أخبارا عن مناسبات كانت فيها لنساء النبي آراء ومواقف في الشؤون العامة، وذلك في حياة النبي. وبهذا الصدد تقول الكاتبة : «.. يمكن القول إن الهندسة النبوية كانت فضاء تنعدم فيه المسافة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، وحيث العتبات المادية لم تكن تشكل عقبات. كانت هندسة ينفتح فيها البيت على

المسجد مباشرة، وهي هندسة يمكن أن تلعب دورا حاسما في حياة النساء وعلاقتهن بالسياسي» (س 144).

الموقف من الجنس وجسد المرأة :

إذ تلاحظ الكاتبة أن النبي أولى هذا الأمر اهتماما كبيرا. رفع الشؤون الجنسية وما يتصل بالمرأة إلى المستوى العلني السوي الصحي، وعالجها بالمناقشة والتدبر العقلي، وكرم النساء، وخاض صراعا طويلا ضد سيطرة الخرافات بجميع أشكالها. والكاتبة تبين ذلك كله مستقية مصادرها من كتاب «الاصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر العسقلاني، ومن كتب السيرة الشهيرة. ويلاحظ بعض الأئمة وعلماء الحديث أن سبب إلحاح النبي على المسائل المتعلقة بالحيض والتطهر هو كونه أراد القضاء على السلوك المتصف بالرهاب الخرافي في المنطقة ولدى يهود المدينة والمتأثرين بهم وذلك لاعتبارهم المرأة الحائض نجسة لا تمس وينبغي عزلها. ولذا أمر الرسول المسلمين بتناول الطعام والشراب مع نسائهم أيام الحيض ومشاركتهم الفراش.

أين الجديد إذن ؟

لم تأت فاطمة المرنيسي بجديد في الكتاب من حيث المادة ومنهج تدقيق الأحاديث. لكنها جددت في طريقة النظر إلى المعطيات نفسها. فبدلا من أن تعالج كل نقطة رواية كانت أم حديثا أم موقفا بشكل جزئي وبانفصال عن بقية المسائل، وقفت موقف مؤرخ الأفكار وراصد التطورات الذي يستنبط الأفكار والمبادىء من مجمل التفاصيل، كما يستنبطها من النصوص الأساسية.

وهكذا فإن ما قامت به من إعادة تشكيل للمشهد العام وإبراز لبعد المعاناة في حياة النبي قد مهد لعدد من النتائج :

ـ 1 ـ

في مقدمة هذه النتائج أن النصوص الأساس (القرآن الكريم والحديث النبوي) لم تقم في فراغ بل في سياق تاريخي، ومن ثم فإن البعد الزماني التاريخي لا يناقض الاسلام بخلاف ما يراه المتشددون المعاصرون. فالعلماء

الأوائل لم يسقطوا هذا البعد التاريخي طالما أنهم قد عادوا إلى أسباب النزول لدى تفسير الآيات القرآنية. والنبي نفسه قد اقتصر في أمور مهمة على المبدأ وترك للتاريخي شكل التنفيذ، كما تبين في رفضه تحديد شكل الدولة واقتصاره على مبدأ الشورى. هذا دون أن ننسى مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن. فإذا كان الله سبحانه وتعالى، الذي يعرف ما كان وما سيكون قد أنزل آيات تغير أحكام آيات سابقة فذلك دليل على أن الاسلام يستوعب البعد الزماني التاريخي، وإن ألحّ السلفيون على تعليق الاسلام فوق الزمان وخارج التطور التاريخي.

- 2 -

هذه الرؤيا الاجمالية التي قدمتها الكاتبة تساعد على استنباط المحاور والمبادىء التي لا يمكن تأويل الجزئيات تأويلا يناقضها. إذ إن هنالك أمورا لا يكفي اعتماد النص بشكل جزئي ومعزول لمعرفة موقف الاسلام منها. وهو ما كان متبعا في الاجتهاد لدى كبار المجتهدين. ولابد من استنباط المبادىء من الجزئيات للتوصل إلى الموقف الاسلامي المبدئي. من ذلك قضايا المساواة والرق ومسائل الطلاق وتعدد الزوجات مثلا. فعلى الرغم من ورود آيات تشير إلى الرقيق ولا تحرّمه، فإننا إذا أخذنا البعد الزماني التاريخي بالاعتبار، واستلهمنا المبادىء التي تضمنتها الآيات، ولا سيما آية المساواة في سورة الحجرات (المثبت نصها أعلاه)، وإلى مجمل الأحكام حول موضوع الرقيق يمكن أن نستنتج أن الاسلام قد رمى إلى الحد المتدرج من الاسترقاق وشجع على عتق الرقاب وأكثر من الشروط التي تؤدي إلى تحرير العبيد. غير أن النظر الجزئي والتمسك بالحرفية وعدم استنباط المبادىء إضافة إلى ضغط البنية الاقتصادية الموروثة، قد أدى إلى استفحال الرق استفحالا هائلا. ومثل هذا النظر الجزئي الحرفي هو الذي يحكم في كثير من الحالات العلاقات الأسرية وشؤون الطلاق وتعدد الزوجات. وكثيرا ما يصح الطلاق بحلف الغاضب وفلتة اللسان.

- 3 -

وترى فاطمة المرنيسي أن امتناع الفقهاء والمفسرين عن استنباط مبادىء عامةوخلاصات للمواقف المبدئية في الاسلام قد أتاح تناقضات كثيرة وسمح باتخاذ النص الديني سلاحا سياسيا، (ليس ضد المرأة وحسب) إمّا عن طريق تأويل الآيات والأحاديث تأويلا يوافق أهل السياسة وبعض الفرق وإمّا عن طريق تحريف الأحاديث أو وضعها. تقول المرنيسي: «فالفقيه المسلم يحاول ألا يقف بين النص المقدس وقارئه، وبما أنّه يريد أن يكون متجردا وموضوعيا إلى أبعد الحدود فإنه يكتفي بعرض مجموع الآراء الواردة حول المسألة ثم يضيف رأيه. ومن فرط خشيته من تدخل نزعته الذاتية يمتنع عن أي مبادرة لاستنباط خلاصة أو موقف مبدئي. من هنا أننا نجد أنفسنا بإزاء جمع من الآراء دون أي محاولة لكي تستلخص من هذه المادة العينية التفصيلية مبادىء أو قوانين أو محاور تسمح بتمييز الأساسي من العرضي».

وتورد الكاتبة أمثلة تبين كيف تتعدد الآراء في تفسير بعض الآيات، وكيف يمكن، بتأثير الرواسب والنزعة المعادية للمرأة مثلا، أن يتوصل البعض إلى تفسير آية قرآنية تفسيرا يبطل الآية الواردة قبلها. من ذلك تنوع التفاسير لكلمة «سفهاء» في الآية «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما...» إذ رأى البعض أن الكلمة تعني الأطفال والنساء. ألا يريح هذا بعض الرجال من العبء الذي جاء به الاسلام حين جعل للنساء مالا وإرثا؟

خاتمة

تقتحم فاطمة المرنيسي حقل معرفة الماضي. تعيد النظر في بعض الخطوط والملامح المنسوبة إلى هذا الماضي. تضيء جوانب وأبعادا يجري التعتيم عليها اليوم، تضيء أبعادا إنسانية شملت الرجال والنساء. ولكن الماضي ليس مفتوحا أمام الأسئلة والنظرات الجديدة. ثم إن الماضي محتكر. لا يحتكره الرجال فقط، بل طبقة معينة من الرجال. واحتكار الماضي يعني احتكار الحق في تقديم صورته، وفي إبراز الجوانب التي ترضي هؤلاء الرجال والتعتيم على جوانب تنفي حقهم في الاحتكار. تصبح الفروع أهم من الأصول، والطقوس أهم من الرؤى الكونية والعدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر

رجالا ونساء. واحتكار الحق في تقديم صورة الماضي هو احتكار السلطة في الحاضر. فالسلطة سياسية كانت أم دينية معنوية، تصادر الماضي لتحكم القبضة على الحاضر. وهناك طبقة من الرجال تقدم صورة للماضي لا أثر فيها للمرأة. تنفي المرأة من الماضي. ومتى كان الماضي هو المستقبل فإن المنفي من الماضي يصبح منفيا من الحاضر والمستقبل.

تدخل فاطمة المرنيسي هذا الحقل المعرفي وتسلط الضوء على حضور إنساني للمرأة وعلى مساواتها التامة بالرجل على مستوى الأركان والأصول، وعلى الظروف التي أحاطت ببعض الوصايا في السنوات الأخيرة للهجرة. وهذا النظر حق للباحثات كما هو حق للباحثين. فإذا كان الشراح والفقهاء قد ذهبوا في بعض القضايا مذاهب واختلفوا حتى التناقض فهذا يعني غياب النظر الواحد القاطع المانع، ويعني اتساع المجال للنقاش وللجديد من الآراء. ثم إن الذين نظروا في هذه القضايا رجال تاريخيون وليس لأحد أن يقفل باب البحث. لأنه إذا كان الاسلام رسالة عالمية وكان القرآن موجّها إلى الناس في كل زمان ومكان فإن قراءته والتبصر فيه واجب وحق، والبحث فيه متى توفرت شروط العلم، بالمعنى الحديث للعلم، سعي مشكور. ومن الطبيعي أن يفهمه القارىء والباحث من ضمن شروط الفهم والتصور والتعقل في زمانه، ولا يمكن أن يستعير عقول الأسبقين وإن استنار بفهمهم. وكل توسط بين النص والباحث هو حجابة وسلطة تصادر سلطة النص المقدس؛ والقول بفهم نهائي في زمن واحد محدد للنص المقدس هو إقفال على النص في حدود ذلك الزمن المحدد.

ومادام النص المقدس، أي نص مقدس (ونحن بصدد نص القرآن الكريم) موجها إلى الانسان «من ذكر وأنثى» وليس للذكور حصرا، وما دامت المرأة معنية كالرجال بهذه الرسالة، ومكلفة كالرجال ولا يسقط عنها التكليف، فإن المعرفة والبحث واجب عليها وحق لها، وليس لها أن تكتفي بسعي غيرها.

وبهذه المناسبة نتذكر أن حجّاب النص وحراس الماضي قد تصرفوا به أحيانا بحسب مقتضيات السلطة. وآثار ذلك باقية ومن جملتها الفتاوى والعدد الهائل من الأحاديث المنسوبة إلى النبي والتي أسقطها أصحاب «الصحاح».

إن هذا كله هو ما جعل الكاتبة تقول في مقدمة كتابها إن «الذاكرة التاريخية تخضع لرقابة شديدة، ويتولى إدارة شؤونها أناس مخصصون، والماضي محكوم، وهنالك من يتحكم فيه ويتولى أمره عنا، كنوع من ضمان التحكم بالحاضر.».

سعاد الحكيم وعلم التصوف
من التجربة الخاصة إلى التجربة العامة

المتتبع لأعمال سعاد الحكيم وبحوثها في التصوف يستوقفه هذا التسلسل : المعجم الصوفي[1] ـ وجدان الصوفي وبصيرته عند نقطة الصمت[2] ـ الانسان الكامل في الاسلام[3] ـ وحدة الوجود[4] ـ الغزالي ومكانته من العلوم الصوفية[5] ـ جبران في مرآة الفكر الصوفي[6] ـ شرح القصيدة العينية للجيلي[7] ـ الإسرا إلى المقام الأسرى[8] (مع مقدمة حول المعراج النبوي والمعراج الصوفي) ـ ابن عربي ومولد لغة جديدة[9] ـ نظرية المعرفة عند ابن عربي : (معرفة الله)[10] .

1 المعجم الصوفي، منشورات دندرة للطباعة والنشر، بيروت 1981 .

2 MELANGES ، عن جامعة القديس يوسف، بيروت 1984 .

3 الموسوعة الفلسفية، منشورات معهد الانماء العربي، المجلد الأول.

4 الموسوعة الفلسفية، منشورات معهد الانماء العربي، المجلد الثاني.

5 مجلة التراث العربي، دمشق 1986 العدد 822

6 في جبران، منشوات النادي الثقافي العربي، بيروت 1984 .

7 شرح القصيدة العينية لعبد الكريم الجيلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1991 .

8 الإسرا إلى المقام الأسرى، منشورات دندرة، بيروت 1988 .

9 «ابن عربي ومولد لغة جديدة»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1990 .

10 نظرية المعرفة عند ابن عربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1991 .

ما الذي يستوقفنا بالتحديد ؟ البدء بالمعجم أمر غير مألوف تماما لأن المعجم عمل له صفة التراكم، يتبلور وينمو في سياق حياة الباحث أو في مرحلة من مراحل حياته . ويستوقفنا تخيرها في بحوثها لشخصيات صوفية من أصحاب العلم كابن عربي والجُنَيْد والغزالي والجيلي لا من أصحاب الأحوال كالحلاج . كما تستوقفنا دراستها لآليتين تشكل معرفتهامدخلا أساسيا إلى العلم الصوفي . هاتان الآليتان هما بلوغ المتصوف الحال والصمت ثم عودته إلى الكلام والتعليم كما في بحثها «وجدان الصوفي وبصيرته عند نقطة الصمت»، وآلية التسمية أو قانون اشتقاق مصطلحات جديدة لمعان صوفية جديدة . ويستوقفنا بالطبع تخيرها لأمهات القضايا والعقائد الصوفية . وأخيرا نلاحظ قراءاتها المقارنة : المعراج الصوفي قياسا إلى المعراج النبوي . الغزالي في ضوء العلوم الصوفية . العرفان الصوفي والمعرفة العقلية، في دراستها لنظرية المعرفة عند ابن عربي . أن التأمل في هذه المسيرة التي تنتقل من دراسة التجربة المتبلورة في لغة إلى دراسة التجربة المتداخلة بعقيدة والمولدة لمفهومات، والنظر في المنهج الذي اعتمدته في البحث والمضامين التي أخضعتها للتحليل يكشف عن مشروع واسع بعيد الطموح :

إنها مسيرة للكشف أو نشر المطوي والنظر إليه تحت موشور من الاضاءات، إضاءة صوفية وإضاءة قرآنية وقراءة في ضوء المذاهب الأربعة الكبرى وإضاءة معاصرة . وانطلاقها أساسيا من أعمال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي هو انطلاق من الموحد الجامع الذي استوعب في أعماله وتجربته ما سبق من تجارب المتصوفة وأعمالهم، ثم أورث الذين جاؤوا بعده تجربته وعلمه وطبع لغتهم بطابعه، فهو بحق مؤسس اللغة الصوفية، وقد تبنت التجربة الصوفية لغته، وعلى خطاه في التسمية والاشتقاق سار المتأخرون وإن اعتمدوا تسميات جديدة ومختلفة . لكن قانون ابن عربي في اعتماده الاشارة بالاسم بدل العبارة الشارحة هو القانون الذي شاع . وتحقيق سعاد الحكيم للقصيدة العينية لعبد الكريم الجيلي (القرنين الثامن والتاسع الهجريين) يقع في خطة كشف المطوي الخاص هذه . فالجيلي معروف بكتابه «الانسان الكامل»، أما قصيدته العينية التي تقع في خمسمئة بيت فهي غير مدروسة ولا تقرأ إلا في الأوساط الصوفية الخاصة . وكان الجيلي نفسه يعتبرها شديدة

الصعوبة. وفيها تصوير للانسان الكامل، كما أنها تعريف بالتصوف وعباداته وأحواله ومفهوماته ومراحل الترقي والتسليم والوجد. ويستغرق هذا التعليم النصف الأول من القصيدة أما النصف الثاني فيغلب عليه الأسلوب السردي وفيه يقدم الجيلي سيرته الشخصية منذ الولادة حتى المقامات الصوفية العليا.

وقد شرحت سعاد الحكيم هذه القصيدة شرحا موسعا إذ درست ما جاء فيها من مصطلحات صوفية واستخرجت المفهومات كما حللت المضامين وأضاءت الاشارات التاريخية الصوفية والدينية عامة. وعلى مستوى ثالث قامت بشرح نقدي بمعنى أنها قرأت القصيدة في ضوء النص القرآني والمذاهب غير الصوفية وبينت المواضع النادرة التي يشطح فيها الجيلي فيبتعد عن المنطق القرآني ويخرج على حدود العقيدة.

هذه القراءة التحليلية التي تردفها قراءة مقارنة تكشف عدم التناقض بين الفكر الصوفي والايمان الاسلامي كما تقدمه المذاهب هي مؤشر على مشروع سعاد الحكيم. إنها تطمح إلى إعادة قراءة الفكر الصوفي، لدى علماء الصوفية (أي أصحاب التعبير والكشف لا أصحاب الأحوال) بحيث تدفع ما لحق بالتصوف من اتهامات عبر التاريخ وتجلو ما تراكم حوله من سوء الفهم، وتفتح هذا الرافد الشعري التجربي على التجربة الاسلامية المشتركة، تخرج هذا الخاص من عزلته وهامشيته ليغني التجربة العامة. وهذا ما يفسر ابتداءها بالمعجم الصوفي.

حول المعجم الصوفي

هذا المعجم الضخم حصيلة جهد فردي قامت به سعاد الحكيم. وهو بخلاف المألوف في المعجمات لا يستند إلى معجم أو معجمات سابقة، ولا يتناول مادة يتم تعديلها أو الاضافة إليها أو تجديد تقديمها بموجب خطة جديدة ومنظور جديد، وليس هذا العمل الضخم إحصائيا ولا تصنيفا كما سيتبين لنا.

عمل تأسيسي: يقع المعجم في 1311 صفحة، لكن أهميته تنبع من ناحيتين أساسيتين:

الأولى، كونه عملا تأسيسيا. ذلك أن الباحثة لم تعثر على المصطلحات والمفهومات، التي تولت مقارنتها وشرحها، جاهزة في كتاب أو معجم أو مجموعة فهارس. وإذا كانت هناك فهارس فهي لا تتعدى كونها ثبتا ببعض المصطلحات القليلة. فالباحثة قد قامت بقراءة مجموع أعمال المتصوفين السابقين للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي و واللاحقين له، لكي تستنبط 706 مصطلحات ومفهومات استخدمها المتصوفون، ولا سيما ابن عربي، وحملوها دلالات ومضامين جديدة. هذا يعني أنها قرأت من أعمال ابن عربي الهائلة ما يقع في خمس وثلاثين مخطوطة بين كتاب ورسالة، وواحد وعشرين كتابا مطبوعا، بينها كتابه الشهير «الفتوحات المكية» الذي يستغرق وحده ثلاثة آلاف صفحة. هذا بالاضافة إلى مؤلفات تسعين متصوفا وباحثا قديما، فضلا عن الباحثين المعاصرين والمستشرقين. وبنتيجة استجلاء البنيان الفكري للشيخ الأكبر والتآلف مع مسار التصوف، وبالاستعانة بالمقارنة والتمحيص استنبطت من مجموع الأعمال هذه المصطلحات التي تعد بحق مفاتيح اللغة الصوفية والفكر الصوفي.

ولابد من الاشارة إلى أن النواة الأساسية لهذا المعجم كانت رسالة دكتوراه دولة أعدتها المؤلفة حول المصطلحات الصوفية التي استحدثها الشيخ محي الدين بن عربي. غير أنها عادت وطورت البحث فأضافت مجموع ما بدا لها من المصطلحات الصوفية، سواء منها تلك التي ورثها ابن عربي عن المتصوفة السابقين، أو التي طورها أو التي استحدثها وما قد يكون من نتاج المتأخرين.

قامت خطة الباحثة في دراسة المفردات على إثبات أصلين للمفردة، أصل لغوي عام، سابق لمحمولاتها الصوفية ومنفصل عن مضمون التجربة الصوفية، وذلك استنادا إلى المعجمات اللغوية الكبرى كمجعم «مقاييس اللغة» لابن فارس، وأصل قرآني، فترصد ورود المفردة في الآيات القرآنية عن طريق إثبات نصوصها وشرح معانيها ودلالة المفردة في سياق هذا المعنى، ثم إظهار الفوارق بين دلالات المفردة الواحدة تبعا لمضمون الآيات.

تعتمد الكاتبة هذين الأصلين اللغويين مقياسا ومنطلقا، لتقيس عليهما انزياح اللفظ عن معناه الأول، ولتميز الدلالة الجديدة التي أعطاها له المتصوفة.

هذه المرحلة الثانية من دراسة المصطلحات، أي تمييز دلالتها الصوفية هي التي تعطي لسعاد الحكيم مكانتها الخاصة المميزة بين دارسي ابن عربي، ومن ثم هي التي تشكل الأهمية الأساسية الثانية لهذا المعجم، وذلك لاعتبارات ثلاثة :

أولا، لأن الباحثة مع استعانتها المنهجية بالمقارنة والتقيد الصارم بخطة الاستشهاد المتكرر، تستثمر هنا قدراتها الخاصة في فهم الفكر الصوفي والتقاط دقائق المعاني ولطائف الفوارق.

وثانيا، لأن الباحثة تقدم لأمهات المصطلحات، ولا سيما ما كان يشكل مفهوما، بلمحة عن موقع هذا المفهوم في البنيان الفكري لابن عربي، وارتباطه برؤاه و«شهوده» أو تجربته الروحية، وذلك استنادا إلى فهمها المميز لفكر الشيخ الأكبر.

والاعتبار الثالث والأهم، هو نظرة ثلاثية الأبعاد إلى المصطلح أو المفرد :

1 ـ نظرة تاريخية تعاقبية تتبع التطور الذي عرفته دلالات المصطلح وسلسلة انزياحاته، فترصد معناه كما ورد لدى المتصوفين الأوائل، ثم تبين التطور الذي أخضعه له محي الدين بن عربي، يلي ذلك التطور الذي عرفه المصطلح مع تطور تجربة ابن عربي نفسه، وأخيرا ما يكون قد طرأ على المصطلح من تغير بعد ابن عربي، وهذه حالات نادرة باعتبار أن ابن عربي هو الذي أرسى البنيان اللغوي والفكري للتصوف وورثه المتصوفة بعد ذلك.

2 ـ نظرة تزامنية تبين كيفيات ورود المصطلح وتنوع دلالاته لدى الشيخ الأكبر، بحسب المناسبات وسياقات النصوص.

3 ـ نظرة تسميها الكاتبة «معراجية». وتوضح مقصودها بهذا التعبير قائلة : «فالكلمة» تعرج «من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى ثم إلى مضمون أعلى.. كل ذلك بديناميكية جدلية خاصة». وتورد في مقدمة المعجم مثالا على هذه الديناميكية بعرض دلالات كلمة هي «الغربة»، كما تبدو في الشواهد المستقاة من نصوص الشيخ الأكبر :

«الغربة» :

المعنى الأول : «مفارقة الوطن في طلب المقصود»[11] «يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله»[12].

المعنى الثاني : «وأما غربة العارفين فهي مفارقتهم لامكانهم، فإن الممكن وطنه الامكان»[13]. «موطن الممكن، العدم أولا، وهو وطنه الحقيقي. فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه»[14].

المعنى الثالث : «أما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلا، وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم (الامكان)، ولما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه، ظهور الصور في المرآة... هم (أي العارفون المكملون) أهل شهود في وجود... فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال... والغربة عند العلماء بالحقائق. غير موجودة ولا واقعة...[15].

مرجع لا غنى عنه :

وهكذا تكون الباحثة قد عرضت المصطلح عبر موشور متعدد الوجوه، وقدمت رؤية لغوية ـ دينية (قرآنية) ـ تاريخية ـ تجربية ـ «معراجية» ابداعية في آن واحد. وهذا ما جعل الكتاب يتخطى شخصية المعجم ليكون مطلا على الفكر الصوفي عبر مفهوماته والمصطلحات التي اختزنت خصوصيات رؤاه. وبات من الطبيعي أن يحظى هذا المعجم بإعجاب الباحثين المختصين وجميع المعنيين بالفكر الصوفي.

وقد كتب المستشرق المعروف شدكوفيتش مقالة نشرها عام 1984 في المجلد 20 من «حولية العلوم الاسلامية» التي تصدر بالقاهرة باللغة الفرنسية، عنوانها «سعاد الحكيم في المعجم الصوفي». وبعد أن يضع

11 الفتوحات المكية، المجلد الثاني ـ ص 527

12 المصدر نفسه، ص 528.

13 المصدر نفسه، ص 529.

14 المصدر نفسه، ص 528.

15 المصدر نفسه، ص 529.

شدكوفيتش صاحبة المعجم في مصاف كبار الباحثين الاسلاميين أمثال نيكلسون وأبي العلاء عفيفي وايزوسو، يقول في وصف المعجم : «.. أداة للبحث شامخة وثمينة، ومرجع لا غنى عنه (...) يتوفر فيه التحليل المنهجي الدقيق لمصطلحات ابن عربي (...) إنه عمل في منتهى الصعوبة نظرا لاتساع المادة التي توجب سبرها، ولتعقد هذه المادة، وللأهمية التي تحظى بها إذا أخذنا في الاعتبار تأثير الشيخ الأكبر في الصوفيين الذين جاؤوا بعده». ويشيد شدكوفيتش في مقالته هذه بشروح سعاد الحكيم وتأويلاتها، والتقاطها من دقائق المعاني والمرامي ما غاب عن الباحثين السابقين.

هذا التنقيب الدؤوب وهذا التأمل في لغة ابن عربي خاصة، في مصطلحاته ومعارج فكره سوف يتواصل ما دامت سعاد الحكيم تفتتح مشروعا وتستكمل بنيانا. وهي ماضية في أعمال التحقيق والشرح، وفي استنباط خصائص التجربة عند ابن عربي. وقد هيأ لها هذا الخوض الدائب في النصوص أن تبحث ديناميكية الابتكار اللغوي وقوانينه عند الشيخ الأكبر وأن تدرس نسق التفكير والخطوات النظرية التي تفضي لديه إلى نحت المصطلحات الجديدة. تمثل هذا في كتابها «ابن عربي ومولد لغة جديدة». ففي هذا البحث تستجلي الحركة بين التجربة والتصور من جهة وعملية التسمية والاشتقاق من جهة ثانية.

تبدأ في البحث بموروث ابن عربي واستيعابه التجربة السابقة حتى على المستوى اللغوي. وتبين كيف أخذ يطوع هذا الموروث وفاقا لتجربته ورؤاه، وتعقد فصلا خاصا حول «تطويع ابن عربي للغة الموروثة»، وكيف تمت إزاحة المفردات من معانيها لتستوعب فرادة التجربة الجديدة، مما أغنى هذه المفردات بدلالات مضافة. غير أنه في مرحلة تالية كان لابد له من نحت المصطلحات التي تسمي الحالات والتصورات والمفهومات. وكان لابد من تقنية جديدة.

قامت هذه التقنية على فعل التسمية. وجاءت التسمية بمثابة إعطاء هوية للكشوف الجديدة. فهو لا يردي هذه الكشوف بل يشير إليها باسم يميزها ويبلورها. فعل التسمية عند ابن عربي، كما ترى سعاد الحكيم، مرادف لفعل الكشف. وهو نوع من الوسم أو التملك الشخصي للكشوف. وهو تلخيص

للمقولات يحيلها ممتلكا عقليا، ويقدم صيغة للتواطؤ والتوافق بين العارفين. فكيف بدت لها آلية التسمية هذه ؟

ربطت الباحثة حركة التولد اللغوي لدى الشيخ الأكبر بتصوره للعالم واعتباره عالما صفاتيا. وقد رأت أن ابن عربي يحول اللفظ من دلالته على الذات كذات إلى «دلالته على الذات من حيثية معينة هي صفة أو حال أو علاقة أو وظيفة». ولهذا يتحول اللفظ المفرد عنده من اسم للذات بإطلاق إلى «اسم للذات من حيثية معينة». ذلك أنه يرى الوجود حقائق مفردة متى كانت في عالم المجرد والمعقول. «ولكنها في عالم الوجود الحسي لا توجد مفردة أبدا، وإنما توجد مركبة». فعالم الموجودات هو عنده «عالم تركيب، عالم إضافات ونسب وصفات حيث تتركب الحقائق المفردة مع بعضها بعضا لتكوّن الموجودات». وهذا ما يدفعها إلى دراسة التسمية والاستحداث عبر صيغ الاضافة والنسبة والوصف، وهي تؤيد استنتاجاتها هذه بدراسة عملية استقرائية تمثلت بفهرس للشواهد. وتبلغ هذه الشواهد حوالي ثلاثة آلاف تسمية تتكرر في أعمال ابن عربي وتقوم على الاضافة والنسبة والوصف. وهي تقرأ هذه الشواهد بمستوى رفيع من الدقة والنفاذ وبقدرة عالية على الربط والاستنتاج والتأليف.

منى السعودي ومشروع «الانسان المثنى»

ـ 1 ـ

«الشكل بيت الحياة» هذا ما تؤكده أعمال منى السعودي بامتياز. الشكل عندها، ليس لحظة من لحظات الحركة، بل هو مبدأ الحركة، لأن المنحوتة جسد العلاقة لا جسد المتحرك، تتمثل هذه العلاقة بحركة استقطاب وتصالب:

فمن حيث العلاقة الداخلية بين عناصر المنحوتة، هناك حركة تندفع من الأطراف نحو المركز، ومن حيث العلاقة الخارجية بالفضاء والأرض، هناك حركة تندفع من المركز نحو النهايتين.

على مستوى الحركة الداخلية للمنحوتة، يبدو الشكل بناء يتماسك نتيجة تجاذب كتلتين تجاذبا أفقيا يقف بهما في موقع حرج، بالمعنى الفيزيائي، بحيث أن كل تقدم أو تراجع عن هذا الموقع يهدد توازن الشكل بالانهيار. والكتلتان تتقدمان انطلاقا من مستطيل، في حركة نحو الداخل، لتلتقيا حيث القطب ـ الكرة المركزية. هذا القطب يحول المستطيل إلى مدار اهليلجي أو ما يقترب منه. وفي هذا الشكل المداري تتخذ الخطوط والأشكال وضع الانحناء

لتحتضن الكرة، الحاضرة دوما في محرق ما، حضورا إيجابيا أو سلبيا، يتمثل بنواة الحضور أو بدائرة الغياب. وتبدو الأشكال المنحنية على الكرة وكأنها، في الوقت نفسه، وليدة هذه الكرة، لأنها تستمد منها استدارتها وانتماءها إلى جسد الشكل.

وعلى مستوى الحركة في الفضاء، فإن الشكل الاهليلجي الاجمالي يتخذ وضع التعامد مع الأفق، مندفعا صعدا، يخترق فضاءه، ومنغرزا بالأرض عند نهايته المستدقة. فالمنحوتات عند منى السعودي لا ترتكز إلى الأرض بفعل عطالة الكتلة، ولا هي تتبع قانون الثقل المتدرج هبوطا. المنحوتة حين لا تكون منبثقة من الأرض وامتدادا لها، تتجه نحوها اتجاه الجذر إلى مستقره.

نحن هنا بإزاء شكل غابت منه التفاصيل حتى بات صقيلا واستحال إشارة تفتح أغوار العبارة، وها نحن أمام جسد الرمز: الانسان المثنى، المتمثل بالكتلتين المتعانقتين عناقا مصيريا، وهو حضن القطب ـ المكان ـ الوطن ممثلا بالكرة غير أن الكرة في موقعها وشكلها وعلاقاتها، التوليدية، بالأشكال والخطوط، تقسرنا على استحضار صورة الرحم الوالدة. وهكذا يتجلى مبدأ الحركة الثنائية المتواترة بين القطب والمدار، بين الانسان المثنى والمكان ـ الوطن:

في حركة التجاذب من الأطراف نحو الكرة المركزية: الانسان حضن المكان.

في الحركة التوليدية من المركز إلى الأطراف: المكان ـ الوطن رحم الانسان.

الانسان، هنا، جوهريا حركة، ولا مجال لتعبير لا يدخل في هذه الحركة الكيانية الكلية. يمكن لليدين أن تسورا العناق بحنان عظيم، يمكن للرأس أن يستريح على الرأس. الانسان المثنى، الانسان الرجل المرأة ينتصب في وجه المنفى، يدير للخارج السطح الأملس، أطراف المدار، ويستدير نحو الداخل بعد أن استبطن وطنه وفضاءه. وها هي الأسطورة التي ترسم للأفق المقفل امتدادا تتكامل ولا مجال بعد للتفاصيل.

لكن بلى، لوحة منى السعودي تجهر بما تبطنه المنحوتة. نجد في هذه اللوحات هندسة الحركة التي تميز المنحوتة، بل نجد ما يذكر بهذه المنحوتات تفصيلا. غير أن اللوحة عند منى السعودي هي أكثر من مشروع منحوتة. إن بين الطرفين علاقة صميمية. لأن اللوحة هنا حلم المنحوتة وتاريخها. على جسدها تزهر كلمات انضجها الصمت، وتتفتح عناصر لغة تتكون لتكتب التجدد والخصب والحنين رموزا أسطورية، أوراقا، أجنة، أطفالا، مقاطع شعرية وفراغات غامضة تقول الشوق والترقب أو تقول رؤيا المنحوتة. ثم، شيئا فشيئا يكتب الازميل هذه الكلمات كلها، هذه الأشواق والأحلام في جسد الحجر إشارات وأبعادا فضائية لتمتلك المنحوتة حضورها الساطع وتكون بيت هذا الحلم.

هكذا نفهم المبدأ الخاص الذي يتمثل في منحوتات منى السعودي مبدأ التناسب العكسي بين حيز الدال وحيز المدلول: اقتصاد في التفاصيل يوصل إلى التجريد. مع ذلك، وبفعل هذا الاقتصاد عينه ينطلق المدلول نحو أقاصيه. الاقتصاد هنا ليس اختزالا، وإنما رد العدد إلى الجوهر حامل خصائص المتعدد، القابل للانبجاس لحظة تعانق العين ملتقى الحركة والخطوط وتتوالد احتمالات الشكل.

- 2 -

تحتل منى السعودي منزلة مميزة في الحركة الثقافية العربية المعاصرة، فمسيرتها الفنية والشخصية تتصل بأعمق الملامح في الحياة الثقافية في الربع القرن الأخير. إنها مسيرة البحث والتساؤل والتجاوز، مسيرة الانفتاح على موروثات عربية متعددة مما أتاح لها الانفتاح على الثقافة العالمية بهوية أصيلة واضحة، مسيرة المثقف في انخراطه في التاريخي والنضالي. هذا فضلا عن توكيد إبداعية المرأة في حقل وعر كان يظن حكرا على الرجال.

ولعل كلمة «لقاء» هي الأنسب لوصف علاقات منى السعودي بأعلام الأدب والفن في الحياة الثقافية العربية، ولتقصي منابع الهامها، وتلمس موقعها في الحركة الفنية العالمية:

حاورت برسومها أعمال كبار من الأدباء العرب كغسان كنفاني ومحمود درويش وأدونيس، في معارض أساسية. وكتب عن أعمالها عدد من المفكرين ونقاد الأدب والفن الكبار. وتآخيها مع جمع من الفنانين العرب المعاصرين، والاحترام المتبادل بينها وبينهم، على اختلاف الأعمال والاتجاهات، مزية فنية وإنسانية عالية. حتى أنها، كنحتية، قد استوحت بعض رسوم زملائها في تنويعات غنية.

ربما بدافع من روح اللقاء هذه، اختارت الاقامة بين عامي 1968 و1982 ببيروت ملتقى التيارات وبؤرة التفاعل الثقافي العربي والعالمي يومذاك. وبروح اللقاء نفسها ينهض لها نصب سمّته «تقاسيم على الحجر» وسط باريس في مدخل معهد العالم العربي، وهي المرة الأولى التي يعتلي فيها نصب لفنان عربي مكانا مرموقا وعاما في العاصمة الفرنسية إذا استثنينا المسلة الفرعونية التي تتوسط أجمل ساحات باريس.

ولدت منى السعودي عام 1945 في عمان. وغادرت مسقط رأسها ولما تكمل الثامنة عشرة من عمرها، لتقيم معرض رسوم ببيروت عام 1963، ثم لتتجه إلى فرنسا للدراسة. درست في المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة بباريس بين 1964 و1968، فكانت بذلك تخطو الخطوات الأولى في بحثها عن الطريق. وإذ تعود إلى عمان بعد اجتياح بيروت 1982 فتقيم محترفها في المدينة، وتنهض تماثيلها في الساحات غير بعيد عن البتراء وجرش وبقايا المدن النبطية التي سحرت طفولتها، فإنها تواصل حركتها الدائرية بين الأنا والآخر، بين الجذر والفضاء.

- 3 -

أمام منحوتة لمنى السعودي يشرق الوجه المكاني العربي بمستوييه المشهدي والعلائقي:

على مستوى الاحساس بالشكل والمكان، يحضر طيف المدينة العربية في تحولاتها المتوالية: العمارة النبطية بحجارتها الدهرية المستطيلة، والعمارة المسيحية فالاسلامية ترسمها الأقواس وانحناءات القباب، شموخ الأبراج

وانخطاف المآذن وارثة المسلات. إن منحوتة منى السعودي في بعد من أبعادها تجريد للطيف المعماري الذي ترسمه المدينة على صفحة الأفق.

وعلى مستوى الحركة والعلاقة بين الكتل والخطوط، تحضر هندسة البيت العربي، كما قامت نماذجه، وكما لا تزال قائمة في أنقاض الأندلس، وفي المغرب وسوريا وفلسطين وتونس وعدد من المدن العربية الأخرى، البيت العربي الذي يحتضن في وسطه الحديقة الداخلية، وفي مركزها تماما تندفع نافورة المياه. نحو هذا المركز تستدير، من الجهات الأربع، الغرف والنوافذ والشرفات والأدراج، تحتضن الماء الخصوصي، ومن هذا الحيّز الحميم تستجلي السماء.

لكن منى السعودي إذ تجرد هذه الهندسة المزدوجة ببعديها، المديني العام في عمودية حركته، والبيتي الخاص في أفقية تمركزه وتجاذب دوائره، فإنها تخط في هذه الملامح المجردة غليانها الداخلي ورؤيتها الانسانية الجديدة.

تدرجت الرؤوية الانسانية لدى منى السعودي في مرحلتين يفصل بينهما عام 1982 فصلا تقريبيا:

- تميزت المرحلة الأولى بغلبة الأعمال المهيأة لفضاء داخلي خاص. الحركة فيها تتمحور حول بؤرة مركزية. وتتخذ هذه البؤرة شكلا كرويا أو فراغا دائريا. تعلن المنحوتات عن قوة في المحيط تتمثل بتجاذب الكتل الثنائية المستطيلة المصقولة. لكن منبع القوة الفعلي كامن في المركز المتكور الذي يعلن الرهافة والانعطاف والحنو. هذا المركز الذي تحتضنه الكتل والعناصر، هو في آن واحد حيز الحلم والتلاحم الصميمي، وهو الماء الخصوصي والجنين ووعد الزمن الآتي. المنحوتة هنا بحث عن المعنى الانساني، ينهض به ويحققه الانسان المثنى، الانسان الذي يتحدد جوهريا بأنه لقاء. لقد ابدعت منى السعودي، في منحوتاتها الأولى أسطورة الانسان المثنى أسطورة الذات التي لا تكون ذاتها إلا إذا كانت الآخر، لا تكون ذاتها إلا إذا تمركزت خارجها وتموضعت. وهي في بناء هذه الأسطورة تبدع امتدادا متناميا لأسطورة الخصب القديمة، وفي هذا البناء الابداعي تتوخى التآلف بين العمق التاريخي وتوتر الرؤى المعاصرة، بين الهموم القومية وتوهج التجربة الشخصية.

في المرحلة الثانية تتوالى النصب. كانت في عام 1982 قد أنجزت نحت نصب يفترض أن يجد مكانه في قاعة الجمعية العامة للأمم المتحدة كشاهد على وضعية من التوتر بين الصمود والدمار، ولكن الاجتياح جاء. وفي مدينة عمان تقوم الآن بعض نصبها حيث يعيش كل نصب «حياته الخاصة مع مجموعة كبيرة من الناس، ويتخذ مكانه داخل المدينة وفي خارطة أشكالها» كما تقول. فأحلام منى السعودي تخرج إلى فضاء المدينة، تسكن في شكلها وذاكرتها. في أعمال هذه المرحلة تتطور دلالات الخصب واللقاء في اتجاه العلاقة مع الأرض والفضاء المفتوح. الجنين - الحلم - المعنى الذي كان في مركز منحوتاتها السابقة، لا يزال مستقرا في مراكز النصب، لكن بأشكال أكثر تنوعا. بداء منه يندفع مسار الحركة عموديا في الفضاء: صار المكان أكثر من كتاب للزمن الانساني، صار منطلقا للانسان. النصب هنا حديث مهجأ معلن، قطب لقاء، النصب هنا يواصل رسالة المسلات والمنائر، يدفع المعنى الانساني عالياً وبعيدا.

ليانة بدر

شهرزاد الليل
شهرزاد النهار

«كأنك تسمع موسيقى الحنين، تبصر الأضواء الذهبية للشبابيك في بيت طفولتك من بعيد، وأنت لا تستطيع أن تدخله. كأنك تمر على قطار مضاء، في الليل، يحمل المسافرين والليل نفسه باتجاه النجوم، أو صوب مواعيد غامضة غاب عنك إدراكها».

كأن . . .

هذه الـ«كأن» مفتاح سحري يفضي إلى مخابىء الحكايات في مجموعة «أنا أريد النهار» للكاتبة الفلسطينية ليانة بدر. نقرأ قصص الكتاب الثماني: «الصورة» «الفراشة» «الحدائق» «أنا أريد النهار» «المدارات» «الورقة الخضراء الأخيرة» «عشق» «الساحرة»، نقرأ هذه القصص ونتساءل كيف تبقى الحياة ممكنة دون هذه الـ«كأن . .» ؟

«كأن» سلاح ليانة بدر وتميمتها، بفضل هذه الـ«كأن» تحمل الصور وتفرشها حيثما ضاقت الأرض وأدركها الحنين إلى شبابيك بيتها المفقود، كما يحمل الورع سجادة يفرشها حيثما حانت الصلاة. «كأن» هنا، أكثر من أداة لإقامة التشبيه. انها رقية لالغاء واحدية الأشكال وحدود الهويات. «كأن» باب الدخول إلى المتخيل الذي لا تنقطع صلته بالمعيش الواقع، صلة تبقي مسافة الامكان ومسافة الامتناع في وقت واحد، صلة تكشف الحسرة لأن الممكن المحتمل يظل في قصر الخيال وحدائق الحلم ولا يحل في المتحقق الفعلي.

* ليانة بدر، أنا أريد النهار، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، 1985.

التخيل عند ليانة بدر (كما في القصتين الأوليين من هذه المجموعة) ليس شططا للخيال أو ارتحالا في طلب غرائبه. وليس المتخيل هو الموضوع أو ما يطارده السرد. موضوع القصص وما تقوم به يتمثل في هذه الهوة بين المتخيل الممكن وبين المتحقق الواقع. واجتياز هذه الهوة كان دائما قضية المبدعين والرائين. غير أن ليانة بدر لا ترسم هنا أحلاما شاسعة ولا رؤى يوتوبية تقيس الواقع بها وتحاكمه. كلا. إنما تفرش في القصة أحلاما مخزونة تجمعت وتكاملت بمرور السنين، وكل غربة جديدة أضافت إليها تفاصيل؛ أو أنها تفتح، في القصة، بابا على غرفة تجمعت فيها أحلام قديمة، غرفة جاهزة للاختباء أو الرحيل. أحلام نسجتها ببداهة، أحلام ليست خارقة ولا مستحيلة. ولكن، ولكن الهوة مع ذلك هي هي. بل إن قدم الأحلام وقربها وألفتها يعطي لهذه الهوة بعد الفاجع.

يقوم بناء القصة، إذن، على الحركة بين مستويين للموضوع الواحد: مستواه المعيش اليومي المعمم ومستواه المتخيل والخصوصي. والعلاقة بين المستويين ليست واحدة ولا تفضي الحركة بينهما إلى نتيجة واحدة. ففي قصة «الساحرة»، مثلا، هناك شخصية المرأة (الغجرية أو البلدية ؟) المبتذلة في نظر الأسرة الارستقراطية، والتي لم تستقبل بالحفاوة المعهودة في ذلك البيت، تقابلها الصورة التي رسمتها لها الفتاة وجعلت من هذا الرسم رمز تمردها وموضع أسرارها ومصدر شجاعتها. وفي قصة «الحدائق» مواجهة بين الصورة المتخيلة لحبيب الأمس وصورته الفعلية المحسوسة، بحيث تتلاشى الصورة المتخيلة أمام خطوط المحسوس الباردة الباهتة.

في «أنا أريد النهار» تنتهي القصة بنوع من التداخل أو التطابق بين الراوية وبين الدمية ـ البومة (والبومة في هذه القصة كائن ليلي شاعري وحيد) التي تبدو نوعا من بديل موضوعي وحامل لأخيلة الراوية. كذلك لا تخفى العلاقة بين لوحة «العاشقين» في القصتين الأوليين وبين تصور البطلة الراوية للحب ومناخ الأمان والحنان. ولكن الراوية تترك الحلم يضيع لأن شرطا أساسيا لقيام التطابق مفقود، وهو شرط مكان تنتمي إليه وتستقر فيه.

كل شيء يستقي إضاءته من موقعه إزاء الهوة الفاصلة، أي أن عناصر القصة (التي يفترض أنها تسرد ما يقع) موجودة في القصة لنعرف أنها غير ممكنة

وغائبة. وتلجأ الكاتبة إلى سلسلة من الأشياء تتوسط الحكايات. (حكاية اللوحة التي سكنها حلم، حكاية المعطف الذي نامت فيه فراشة واستيقظت في قارة جديدة، حكاية النبتة المحمولة من بيروت، حكاية البومة ـ الدمية، والورقة الخضراء الأخيرة، وصورة الساحرة كما انتزعتها من الرفض والغياب وعلقتها على الجدار.) لكن الأشياء هنا إشارات إلى غائب، أطلال عالم منهوب، حوامل أزمنة مضت، مشاجب ذكريات. من الغياب تكتسب حضورها وتتولد هالتها، وعلة حضورها هي برهان غيابها أو اندثارها. على أطلال هذا العالم المبعثر المنهوب تتكىء الكاتبة لانهاض الصورة المتخيلة كما يتكىء فلسطيني على حجر من بيته المنسوف.

الأشياء محكومة بالضياع وهذا الايقاع يحكم القصص ونهاياتها:

اللوحة تضيع في نهاية القصة الأولى. وحين تعود اللوحة، في القصة الثانية لا يبقى لها مكان.

الجدة تصعد درج قوس النصر بإصرار وثبات لكنها تعجز عن صعود الدرجات العشرين الأخيرة.

الحبيب الرسام يذهب إلى أميركا وتذهب وعوده في الرسم.

الحبيب القديم تلتقيه وقد زايله السر وغاض ألق الاندفاع والنضال.

الساحرة تختفي ولا يبقى منها غير رسم مشوش.

وفي أساس هذا كله عالم مضيع ثلاثا: مرة بفعل الزمان العابر ومرة بفعل نهب المكان، ومرة بفعل هشاشة الأحلام. وما الوقائع والجزئيات الا محطات وشباك لمد خيط السرد، لغزل خيط الحلم أو استعادة الزمن الضائع، حتى ليبدو السرد الفعل الوحيد الباقي، ويبدو مبتدأ الكتابة ورسم الزمان.

نتبين فنية البناء عبر القصة التي أعطت الكتاب اسمها: «أنا أريد النهار».

تبدأ القصة بتشبيه يرفع خيمة الخيال. ومن التشبيه إلى الاستعارة فالترشيح ينتقل نظام الحضور من منطق الواقع إلى منطق الحلم. منطق الانزلاق الحر من مستوى إلى آخر، من شخص إلى آخر، من زمن إلى آخر. ويعلو كلام

قديم مثل إسطوانة عتيقة تحركت فوقها إبرة فونوغراف.

وتنفتح أبواب، ويكر الزمن عائدا. «وقبل ذلك، منذ سنوات طويلة لم أعد أذكرها، وقفت أمام نفس البائعة، وكنت معه أوشر بأصابع يدي وأمدها صوب دمية أخرى» (ص 57). من البومة الدمية ينفتح الباب على الدمية الشقراء، والدمية الشقراء تشبه آنا كارينينا، وآنا كارينينا قتلت نفسها بفعل حبها المستحيل. وحب البطلة الراوية يعبر عن نفسه بحشد الصور والحكايات. والصورة إيماء، إشارة إلى ما وراءها. أحداث الحكاية تتوارى خلف سلسلة الصور، لأن الصورة كوة على غرفة الذكرى.

وتكر سلسلة أحداث، جميعها غير مكتمل، وجميعها يتقنع بالصور والأشياء: علاقة محبطة، محاولة انتحار، محاولة حب، وتاريخ من التعويضات التي لا تعوض. والغرفة تنفتح على غرف تعيد إلى الغرفة الأولى في مسار حلزوني، في فخ حلزوني لاخلاص منه إلا بالنسيان، وبالنسيان وحده ينقطع خيط الحكايات وتقفل غرفة الذكرى: «عدت لا أذكر» تقول البطلة. ثم «أجفل ولا أعود قادرة على التذكر».

هكذا يقفل نبع الحلم وتطوى خيمة الخيال التي نصبت عند بداية القصة، وينفرط عقد الأحداث: «أسحب الطاقية عن سقف الغرفة فتعود إلى وضعها الطبيعي، وتكف عن أن تكون نبتة فطر. وأقذف بحبات الكهرمان على الأرض ناسية من أنا ومن أكون» (ص 68).

وتلتقي البطلة ـ الراوية ودمية البومة الجميلة في نهاية القصة. يؤلف بينهما (هو) الزوج أو الحبيب. الراوية تقول عن البومة: «إنها تريد الأشجار.» أما هو فـ«يمسك وجهي بين كفيه ضاحكا وهو يقلدني: أنت تريدين الأشجار. أبهت لاكتشافه وجه المطابقة. أندفع في الهذر إلى النهاية: أنا أريد النهار.» وكان هذا علامة اليقظة والخروج من الحلم، ومن ثم انفراط عقد الأحداث وطي خيمة الخيال. وطي خيمة الخيال يعني سحب الجسر الوهمي الذي يعبر الهوة الفاصلة بين الواقع والخيال، بين الصمت والكلام أي يعني توقف «الكلام المباح» ومن ثم ختام القصة. ماذا كانت شهرزاد تقول حين ينقضي وقت الأحلام (أو وقت الكلام المباح) ويدركها الصباح؟

ردى الابداع المجلوب من الخارج

محتويات الكتاب



الايداع القانوني رقم 1991/293

أن نوجد هذا المغرب وننحته ولو بشكل مصغر في إطار تجربة جماعية لتبادل وجهات النظر والإبداع والحلم الذي غذى منذ البداية فكرة سلسلة «نساء المغارب أفق 2000». ولتذوّق طعم المساواة كان من الضروري أن يعمل الجنسان جنبا إلى جنب، ذلك أن سلسلة حول المرأة تفكّر فيها النساء ويحققنها لن تكون بالجديدة تحت سماء البحر الأبيض المتوسط الإسلامي، وستفوح منها رائحة الحريم، إضافة إلى أن إبداع النساء في انفصال عن الرجال أو العكس لن يغير شيئا في مغارب قبيلة الأسلاف القائمة في جوهرها على الفصل بين الجنسين وانعدام المساواة بينهما، إذ أن شرف الرجال فيها يكمن في انفصالهم عن النساء وتشديد الحراسة عليهن فيما بعد. أما اجتماع النساء والرجال وعملهما جنبا إلى جنب وتفكيرهما المشترك في أسباب انعدام المساواة، وتلمّسها معا لرسم أفق الكرامة العليا، كل ذلك يعني قبلا إيجاد المغرب العربي المنبثق من حُلم المساواة بمعجزة، وطرد القبيلة البدائية بفعل هذا التعاون ذاته، ومحو تراتبيتها وتحطيم دعائمها.